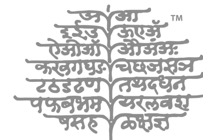
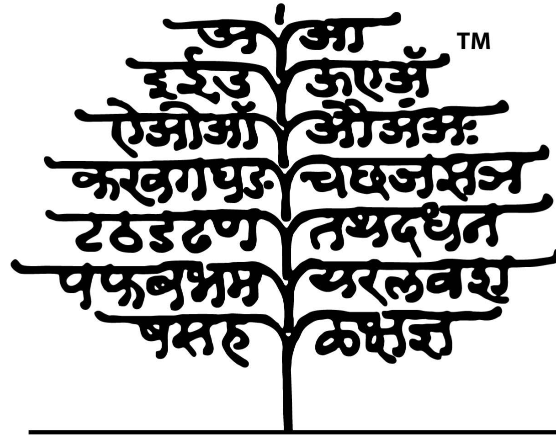
नवभारत

वर्ष २४ वे] फेब्रुवारी १९७१ [अंक ५

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे
अंक पाचवा

नवभारत

फेब्रुवारी
१९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. वेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. वेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशालामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०.००
	कापडी बांधणी	१०४.००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५.००
	कापडी बांधणी	६३.००
(४) मीमांसादर्शन		३०.००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०.००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६.००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०.००
(८) नवमानवतावाद		२.५०
(९) मानवाचा आदर्श		३.००
(१०) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२.५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४.००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६.००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२.००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२.००

श्री. रा. ग. जाधव

मराठी परिभाषा : काही प्राथमिक विचार

कोणतीही जिवंत भाषा व्यवहारक्षम व विचारक्षम असली, तरी केवळ जिवंत म्हणून ती भाषा निसर्गतः समर्थ बनू शकत नाही. कितीतरी आदिवासी-भाषा आजही जिवंत असल्याचे दिसून येईल. जिवंत भाषेला समर्थ भाषा बनविण्याचे कार्य समाजाचे आहे. जो समाज अशी जिवंत भाषा वापरत असतो, तो समाज आपले सर्व व्यवहार त्या भाषेद्वारा पार पाडत असतो. त्या समाजातील ललित साहित्य, शास्त्रीय लेखन, तांत्रिक विवेचन व अन्य प्रकारचे वैचारिक वाङमय त्या भाषेतूनच प्रकट केले जाते. या प्रकारचे व्यावहारिक व वैचारिक प्रकटीकरणाचे दुहेरी सामर्थ्य ज्या भाषेत असते, तीच भाषा समर्थ म्हटली जाते. समाजाच्या व्यवहार-विचारांचे क्षेत्र जसजसे विस्तारत जाते, तसतसे जिवंत भाषेचे स्वरूपही विस्तारत जाते. नवीन प्रकारचे व्यवहार व नव्या स्वरूपाचे विचार समाज गरज म्हणून, ध्येय म्हणून वा निरुपाय म्हणून स्वीकारत असतो. त्यासाठी नव्या भाषा-सरणीची आवश्यकता निर्माण होते. जिला आपण परिभाषा म्हणतो, ती परिभाषा म्हणजे अशीच एक नव्या भाषा-सरणीची आवश्यकता होय.

मराठी परिभाषेचा प्रश्न अलीकडे आपण विचाराधीन केला आहे. भाषिक राज्यांची निर्मिती, राज्यशासनाची तसेच शैक्षणिक माध्यमाची भाषा म्हणून त्या त्या राज्यभाषांचा केलेला स्वीकार, इंग्रजी भाषाध्ययनाचे कमी करीत आणलेले स्वरूप, अशा सर्वच कारणांनी मराठीसह सर्वच प्रमुख भारतीय भाषांत परिभाषेचा प्रश्न महत्त्वाचा व जिव्हाळ्याचा बनलेला आहे. उपर्युक्त भाषाप्रधान कारणांशिवाय सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रक्रियेमुळेही परिभाषेची निकड निर्माण झाली आहे. विज्ञाने व तंत्रविद्या आणि त्यांचे अनुप्रयोग यांच्या साहाय्याने समाजाचे झपाट्याने औद्योगिकीकरण व नागरीकरण होत आहे. रेडिओ, टेलिव्हिजन, इलेक्ट्रॉन, न्यूट्रॉन, जीन्स, एअरोनॉटिक्स यांसारख्या संज्ञा सर्वसाधारण शिक्षित लोक सहजपणाने वापरू लागले आहेत. अभियांत्रिकी, स्थापत्य व उपयुक्त शास्त्रीय उपकरणे या बाबतीत समाजाच्या गरजा वाढत आहेत व त्या भागविणारा तंत्रज्ञांचा वर्गही उदयास येत आहे. नव्या पिढीतील असा वर्ग मराठीतूनच समाजाच्या अशा गरजा समजावून देत-घेत आहे. यासाठी त्यास परिपूर्ण परिभाषेची गरज जाणवत आहे. सामाजिक परिवर्तनाप्रमाणेच लोकशाहीसारख्या आपण स्वीकृत केलेल्या जीवनमूल्यांचा व आधुनिकत्वाचा प्रभावही भाषेवर पडत आहे. बहुसंख्य लोकांना साक्षर व शिक्षित करण्यासाठी नव्या ज्ञानविज्ञानाचा उपयोग आपण करीत आहोत. हा उपयोग सफल करण्यासाठी परिभाषेची आवश्यकता आहे.

परिभाषा ही व्यवहारक्षम व विचारक्षम जिवंत भाषेचीच एक विशिष्ट अवस्था असते. येथे 'परि' या उपसर्गाचा अर्थ, 'विशेष रूपाची' असा आहे. नव संकेतांनी निर्माण झालेली विशेष रूपाची भाषा म्हणजेच परिभाषा होय. इंग्रजीतील 'टर्मिनॉलॉजी' या संज्ञेवरून आपण 'परिभाषा' ही संज्ञा तयार केली आहे. 'टर्मिनॉलॉजी' या शब्दात 'टर्मिनस' हा लॅटिन शब्द असून, त्याचा अर्थ 'सीमा' किंवा 'मर्यादा' ('लिमिट') असा आहे. याच लॅटिन शब्दावरून फ्रेंच भाषेमार्फत 'टर्म' हा शब्द इंग्रजीत आला. टर्मिनॉलॉजी या संज्ञेची व्याख्या 'ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी' त (१९६१) अशी दिली आहे :

" Etymologically, the doctrine or scientific study of terms; in use





almost always, the system of terms belonging to any science or subject; technical terms collectively, nomenclature."

—यावरून टर्मिनॉलॉजी म्हणजे कोणत्याही शास्त्रातील वा विषयातील संज्ञासरणीचा शास्त्रीय अभ्यास होय. 'संज्ञाविज्ञान' ही संज्ञा 'परिभाषा' या रूढ संज्ञेपेक्षा कदाचित अधिक यथार्थ ठरली असती, असे 'टर्मिनॉलॉजी' या इंग्रजी संज्ञेच्या धात्वर्थावरून दिसून येते.

टर्म म्हणजे परिभाषा असा मान्य पर्याय असेल, तर प्रस्तुत पर्यायाचा एक विशेष लक्षणीय ठरतो: नव्या संकेताने निर्मिलेला कोणताही एक शब्द हा 'परिभाषा' होय. उदा० सापेक्षता (रिलेटिव्हिटी) हा शब्द भौतिकीत वापरत असतात. या शब्दामागे एक नवा वैज्ञानिक संकेत आहे. नवी संकल्पना आहे. म्हणून हा एक शब्द म्हणजे परिभाषाच होय. याचाही अर्थ एवढाच, की परिभाषा हा शब्द उभयवचनी आहे व एक किंवा अनेक नवसंकेत त्याच्या अधिष्ठानी असतात. 'ग्लॉसरी ऑफ टर्म्स' या इंग्रजी शब्दांचा पर्याय म्हणूनच, 'परिभाषासंग्रह' असा होईल.

परिभाषेची संकल्पना सुस्पष्ट होण्याच्या दृष्टीनेही टर्मिनॉलॉजीचा धात्वर्थ उद्बोधक ठरेल: परिभाषा ही एका विशिष्ट अर्थाने सीमित वा मर्यादित केलेली भाषा असते; म्हणजे ती जिवंत भाषेचे एक प्रकारचे सीमांकन असते. सीमांकनाची प्रक्रिया एखादे शास्त्र वा विषय प्रेरित करते: संस्कृत साहित्यशास्त्रात रस, ध्वनी, अलंकार, रीती यांसारख्या शब्दांचे अर्थ सीमित केले जातात. ते शब्द केवळ शब्द राहत नाहीत, तर त्यांस पारिभाषिकत्व प्राप्त होते आणि ते पारिभाषिक शब्द बनतात. परिभाषा बनतात. मानसशास्त्रात भाव (फीलिंग), भावना (इमोशन), वेदन (सेन्सेशन) व संवेदन (पर्सेप्शन) या शब्दांचे जसे मर्यादित अर्थ असतात, तसे ते त्या शब्दांच्या व्यावहारिक व पुष्कळदा वाङ्मयीन उपयोगात असत नाहीत. अनंताचा गणितातील सीमितार्थ व तत्त्वज्ञानातील सीमितार्थ भिन्न आहेत. 'ॲटिट्यूड' या शब्दाचा मानसशास्त्रीय मर्यादित अर्थ (मनोवृत्ती) व अवकाशविज्ञानातील मर्यादित अर्थ (अनुस्थिती, विशेषतः अवकाशयानाची) हेही वेगवेगळे आहेत. साहित्यसमीक्षेतील स्वच्छंदतावाद (रोमँटिसिझम) व लौकिकातील स्वच्छंदता यांच्या अर्थात फरक आहे. परिभाषा म्हणजे भाषेतील रूढ शब्दांचे विशिष्ट शास्त्रांच्या वा विषयाच्या सापेक्षतेने केलेले अर्थविषयक विशेषीकरण होय. असे विशेषीकरण स्वाभाविकपणेच त्या शब्दाच्या अर्थास मर्यादा घालते.

अनेकविध कारणांनी परिभाषेची गरज निर्माण होते, याचा नेमका अर्थ काय? दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे, तर परिभाषेचे उद्दिष्ट कोणते असू शकते? थोडयाशा विरोधाभासाने आपणास असे म्हणता येईल, की परिभाषा विशेषीकरणाच्या प्रक्रियेने सामान्यीकरण साधते. रस, ध्वनी, वेदन, संवेदन, मनोवृत्ती, अनु-स्थिती, स्वच्छंदतावाद यासारख्या संज्ञांना विशिष्टार्थ देऊन, त्या संज्ञांचा सर्वसंमत व सर्वसाधारण उपयोग करण्याची सुविधा ती सर्वांना उपलब्ध करून देते. भाषेचे एक प्रकारचे प्रमाणीकरण करते. अशा प्रमाणीकरणामुळे कोणासही आपले भाषाप्रयोग निःसंदिग्धपणे करता येतात, आत्मविश्वासपूर्वक करता येतात. लौकिकातील व विचारक्षेत्रातील भाषिक व्यवहार सुलभपणे समजावून दिला-घेतला जातो. जी ज्ञानविज्ञाने समाजाच्या अंगोपांगात प्रविष्ट झाली आहेत, त्याचे ज्ञानविज्ञानांना आपापल्या-परिभाषेची गरज असते व सामाजिक व्यवहार योग्य रीतीने पार पाडण्यासाठी समाजालाही परिभाषेची निकड असते. परिभाषेचे खरे उद्दिष्ट केवळ ज्ञानविज्ञानाची गरज भागविणे एवढेच नसून, त्यांचा सामाजिक उपयोग सुलभ व सार्वत्रिक करणे हे असते. परिभाषेच्या या सामाजिक उद्दिष्टांगांकडे दुर्लक्ष केल्याने, तिच्या निर्मितीसंबंधी काही प्रश्न नको तेवढे वादग्रस्त ठरतात: परिभाषा म्हणजे जिवंत भाषेपासून दूर उभारलेला हस्तिदंती मनोरा नव्हे; तसेच सामान्य भाषिकांपासून दूरवर राखलेला केवळ तज्ज्ञांचा प्रांतही नव्हे. जिवंत भाषेप्रमाणेच परिभाषेची व्यवहार-





क्षमता व विचारक्षमता सर्वोपयोगी असली पाहिजेत. परिभाषेची गरज प्रत्यक्षात समाजातील अल्पसंख्यांना असते हे खोटे नाही; परंतु बहुसंख्यांपैकी ज्यांना ज्या ज्या वेळी तिची गरज भासते, त्या त्या वेळी ती आपल्याच जिवंत भाषेची एक स्वरूपावस्था आहे, असे त्यांस वाटले पाहिजे व तिचा प्रसंगोपात्त उपयोग करताना त्यांस आत्मविश्वास वाटला पाहिजे. मोटारदुरुस्ती करणारा अशिक्षित कारागीर बॅटरी, गिअर, ब्रेक, क्लच प्लेट, गिअर बॉक्स, अप्–होल्स्टरी यांसारखे मराठीतर शब्द निश्चितपणे व निश्चिंतपणे वापरत असतो. मराठीतील यांत्रिकी परिभाषा अशीच असली पाहिजे. समाजाच्या परिभाषाविषयक गरजा केवळ वैचारिक वा शास्त्रीय विवेचनापुरत्या मर्यादित असू शकत नाहीत. नित्य व नैमित्तिक अशा व्यवहारोपयोगी परिभाषेची त्यास आवश्यकता असते. परिभाषा निर्माण करताना या व्यवहारोपयोगी उद्दिष्टाकडे दुर्लक्ष होता कामा नये.

परिभाषेचा केंद्रीय प्रश्न संज्ञासिद्धीचा असला, तरी त्याबरोबरच काही आनुषंगिक, पण महत्त्वाचे उपप्रश्न विचारार्ह आहेत : जिवंत भाषा काय किंवा तिची परिभाषा काय, केवळ शब्दसंग्रहाने संसिद्ध होऊ शकत नाहीत. नव्या संज्ञासंग्रहाचा प्रत्यक्ष वापर करावा लागतो. विभक्तिरूपांनी व आख्यातरूपांनी संज्ञांचा भाषिक प्रयोग करावा लागतो. थोडक्यात परिभाषा व्याकरणक्षम करावी लागते. परिभाषेला व्याकरणीय रूप देत असताना-रूढ भाषाप्रयोग व व्याकरण-नियम पुष्कळदा जाचक ठरतात. त्यामुळे व्याकरणदोष पतकरून परिभाषा पुढे जाऊ पाहते. परिभाषानिर्मितीच्या विचारात अंतर्भूत असलेला हा प्रयोगीय व व्याकरणीय अनुकूलनाचा उपप्रश्न यथार्थतेने लक्षात घेणे अत्यंत इष्ट आहे. काही उदाहरणांनी हा उपप्रश्न विशद करता येईल :–

(१) दाता ('गिव्हर') व स्वीकारक (रिसिव्हर) या दोन संज्ञांचा उपयोग भौतिकीतील अर्धसंवाहकाच्या (सेमीकंडक्टर) विवेचनात अपद्रव्य (इम्प्युरिटी) या तिसऱ्या संज्ञेच्या बाबतीत आपण करीत आहोत. म्हणजे दाता अपद्रव्य व स्वीकारक अपद्रव्य असे भाषाप्रयोग करावे लागतील. आता मराठी व्याकरणनियमांनुसार विशेषणास विशेष्यानुकूल विकार होतात. म्हणून अपद्रव्यांच्या नपुंसकलिंगाप्रमाणे 'दाता' या विशेषणाचे 'दाते' असे नपुंसकलिंगी रूप वापरावे लागेल. पण 'दाते अपद्रव्य' हा भाषाप्रयोग परिभाषेला कितपत रुचेल हा प्रश्न आहे; म्हणून या स्थळी ती व्याकरणदोष पतकरणार हे सूचित होते.

(२) सामासिक शब्दातील सर्व पदे जोडून लिहावीत, असा व्याकरणांतर्गत शब्दसिद्धीचा नियम आहे. परंतु 'आक्षेप विवरणपत्र' (ऑबजेक्शन स्टेटमेंट) 'अकरण दोष' (एरर ऑफ ओमिशन), विनिमय मूल्य (एक्स्चेंज व्हॅल्यू), विश्वास पद (ऑफिस ऑफ ट्रस्ट), संविधान दुरुस्ती (कॉन्स्टिटयूशनल अ‍ॅमेंडमेंट) यांसारख्या संज्ञांतील समासपदे आपण तोडून लिहितो. विज्ञानकक्षेतील परिभाषेत सामासिक पदांचे विभक्तीकरण केलेले, प्रचलित मराठी पाठ्यपुस्तकांतून आढळून येते. शब्दसंधीची प्रक्रियाही परिभाषा अनेकदा टाळते. उप-आयुक्त, व्यक्ति-इतिहास-पद्धती (केस हिस्टरी मेथड) यांसारख्या संज्ञा उपायुक्त व व्यक्तीतिहास-पद्धती अशा लिहिल्या जात नाहीत, असे दिसते. थोडक्यात समास व संधी यांच्या बाबतीत परिभाषा पुष्कळच स्वातंत्र्य घेत आहे.

(३) "आइन्स्टाइनच्या व्यापक सापेक्षतासिद्धांतानुसार, द्रव्याच्या अस्तित्वामुळे अवकाशकालास (स्पेस-टाइम) वक्रता (कर्व्ह) येते व या वक्रतेमुळे एक वस्तू दुसरीवर गुरुत्वाकर्षणाची प्रेरणा लागू करते" या विधानातील 'प्रेरणा लागू करते' हा वाक्प्रयोग प्रचलित वाक्प्रयोगाशी जुळत नाही. 'प्रेरणा देते' वा 'प्रेरित करते' असा वाक्प्रयोग परिभाषा सहेतुकपणे टाळते. अशा टाळण्यातील पारिभाषिक दृष्टिकोन समजून घ्यावा लागतो व परिभाषेला अशा नव्या वाक्प्रयोगांची मुभा द्यावी लागते.





(४) कायद्यातील अतिक्रमणाची (ट्रेसपास) कल्पना स्पष्ट करताना दुसऱ्याच्या मालमत्तेवर प्रवेश करणे, बेकायदेशीरपणे त्या मालमत्तेवर राहणे यासारखे वाक्प्रयोग करावे लागतात. त्यातील 'वर' या शब्दयोगी अव्ययाचा प्रयोग आपणास अपरिचित असतो व म्हणून खटकतो. परंतु कायद्याच्या परिभाषेला अशा अपरिचित व खटकणाऱ्या भाषाप्रयोगांची गरज असते व ती भागवून घेण्याचे साहसही ती करीत असते.

वरील उदाहरणांवरून परिभाषेच्या भाषाप्रयोगांची काही वळणे सूचित होतील. त्यांवरून परिभाषेच्या प्रश्नातील प्रयोगविषयक व व्याकरणविषयक उपप्रश्नांची काहीशी कल्पना येऊ शकेल. या उपप्रश्नांचा विचार परिभाषेशीच निगडित आहे; पण तो उपेक्षणीय ठरत असल्याचे दिसून येते.

परिभाषेतील संज्ञानिर्मितीचा प्रश्न आपण यक्षप्रश्न करू नये. मोटार, फर्निचर, बर्बर, ऑक्सिजन, ताबू यांसारखे शब्द मूळच्या परकीय भाषांतून घ्यावेत. संस्कृत शब्दांची व शब्दसिद्धिनियमांची उसनवारी करावी. बोलीभाषांतील शब्दांची संशोधनपूर्वक व साक्षेपाने निवड करावी. (उदाहरणार्थ, 'शिफ्टिंग कल्टिव्हेशन' यास 'स्थलांतर -शेती' असा अनुवादित पर्याय स्वीकारण्यापेक्षा, महाराष्ट्रातील आदिवासीत रूढ असलेला एखादा शब्द निवडण्यास हरकत नाही.) संज्ञानिर्मितीसाठी कसलेही साचेबंद धोरण स्वीकारल्यास परिभाषेच्या व्यवहारक्षमतेत व विचारक्षमतेत विसंवाद निर्माण होईल व तिचे उद्दिष्टच पराभूत होईल. पण हा प्रश्न एकंदरीत गुंतागुंतीचा आहे व स्वतंत्र विवेचनाचा विषय आहे.

मराठी परिभाषेच्या निर्मितीसाठी एक प्रकारच्या दक्ष व आत्मीय सामाजिक व वैचारिक वातावरणाची अत्यंत गरज आहे. सामूहिक सहभागाची व सहकार्याची निकड आहे. समित्या, परिसंवाद, प्रासंगिक भाषणे व लेख यांद्वारा व मूठभर विचारवंतांद्वारा मराठी परिभाषा निर्माण होणार नाही. मराठी वृत्तपत्रसंस्थांनी, नियतकालिकांनी, मराठी आकाशवाणीने व शैक्षणिक व सांस्कृतिक संस्थांनी एक प्रकारच्या कर्तव्यबुद्धीने परिभाषानिर्मितीस हातभार लावला पाहिजे. शुद्ध मराठी लेखनाचे प्रमाणीकरण मराठी साहित्य महामंडळाने केले आहे. त्यासंबंधी काथ्याकूट करण्याची पाच–पंचवीस विद्वानांची हौस त्यांच्यापुरतीच सोडून इतरांनी शुद्धलेखनाचे महामंडळप्रणीत नियम पाळले पाहिजेत. शुद्धलेखन ही परिभाषेची प्राथमिक गरज आहे, ती आपण यथार्थतेने भागवू शकलो नाही, तर परिभाषेची वाढ होणार नाही.

आपण शुद्ध लिहिले पाहिजे, समर्पक लिहिले पाहिजे व जे अशुद्ध व असमर्पक लिहिले असेल, ते सुधारून घेतले पाहिजे या प्रकारचा एक मूक करार समाजातील प्रत्येक घटकाने स्वीकारला, तर मराठी परिभाषेची चळवळ गती घेईल, यात शंका नाही. आज परिभाषा-चळवळीची गरज आहे. यासाठी परिभाषाचर्चेचे क्षेत्र व्यापक केले पाहिजे. प्रत्येक मराठी मासिकातून दरमहा दोनचार मराठी नवसंज्ञांची चर्चा वा सूचना प्रसिद्ध करावयास काय हरकत आहे? मराठीतील महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांनी व प्राध्यापकांनी असा मजकूर मासिकांना नियमित पुरविण्याची हमी घेतली, तर ती उपकारकच ठरेल. आकाशवाणीवरही परिभाषेसंबंधी एक नियमित साप्ताहिक कार्यक्रम ठेवावा. मराठी वृत्तपत्रांनीही या बाबतीत कार्य करण्यास पुढे आले पाहिजे. शब्दांची मनोरंजक कुळकथा काही मराठी वृत्तपत्रे देत असतात. परिभाषाकथा याही मनोरंजक असतात. त्यांना यापुढे वाव दिला तर ते कालोचित ठरेल.

परिभाषाविषयक नवीन सूचना करणे, सदोष परिभाषेची दखल घेणे व ती वृत्तपत्र-मासिकांतून प्रसिद्ध करणे, शुद्धलेखनाची काळजी घेणे व घ्यावयास लावणे यांसारख्या गोष्टी शिक्षित मराठी व्यक्तींनी व संस्थांनी पार पाडल्या पाहिजेत.

अशा प्रकारच्या जागृत सामाजिक वातावरणाची मराठी परिभाषानिर्मितीला नितांत गरज आहे.

परिभाषाविषयक चळवळीचे विधायक धोरण म्हणजे मराठी नवसंज्ञांचा कटाक्षाने उपयोग करणे, हे होय. मानसशास्त्र, वैद्यक, भौतिकी, तंत्रविज्ञान





व अर्थशास्त्र यांसारख्या शास्त्रांची परिभाषा व्यवहारात आपण अनेकदा वापरत असतो. बोलण्याची सोय म्हणून किंवा सोयीचे बोलणे म्हणून अशा वेळी परकीय शब्द आपण वापरतो. मराठी नवसंज्ञांची सवय करून घेणे प्रारंभी प्रयासदायी ठरेल ; पण अल्पकाळात ती सवय अंगवळणी पडेल. परिभाषेचा प्रसार व विकास व्यवहारबुद्धीने होणार नाही, तर कर्तव्यबुद्धीनेच होईल.

परिभाषा-चळवळीला काहीशी अधिकृत दिशा लाभावी व तिच्यातील सामूहिक कार्यात सुसूत्रता यावी, यासाठी एखाद्या भाषिक प्राधिकरणाची (ऑथॉरिटी) अत्यंत गरज आहे. राज्यशासनाने एका भाषा-संचालनालयाची स्थापना करून मराठी शासनभाषानिर्मितीचे कार्य सुरू केले आहे. महाराष्ट्रातील विद्यापीठीय प्रतिनिधींच्या बैठका भरवून विविध विषयातील संज्ञा निश्चित करण्याचे कार्यही राज्यशासनामार्फत होत आहे. मराठी विश्वकोश-रचनेचे कार्यही राज्यशासनाने हाती घेतले आहे. यांबरोबरच एका स्वायत्त पण अधिकृत भाषा-प्राधिकरणाची आज विशेष उपयुक्तता आहे. हे प्राधिकरण परिभाषाविषयक व्यक्तिगत व संस्थात्मक कार्याची दखल घेणे, परिभाषाविषयक सूचनांचे व प्रश्नांचे संकलन करणे, परिभाषा-निर्मितीसाठी वेगवेगळ्या उपक्रमांना कार्यवाहीत आणणे आणि नवसंज्ञांना अधिकृत मान्यता देणे यांसारखी कामे पार पाडील. भाषा स्वयंशासित असते व म्हणून प्राधिकरणाचे शासन तिच्या प्रकृतीशी जुळणारे नाही हे खरेच; परंतु भाषाविषयक सामाजिक शैथिल्य व संभ्रम दूर करण्यासाठी आणि परिभाषा-चळवळीचे महत्त्व लोकमानसात पटवून देण्यासाठी काही काळ तरी अधिकृत भाषा–प्राधिकरणाची इष्टता पटण्यासारखी आहे. आजच्या लोकशाही जीवनपद्धतीत लोक-संस्थात्मक कार्यपद्धती सर्वमान्य आहे. संकल्पित भाषा-प्राधिकरणात भाषाशास्त्रज्ञ, प्राध्यापक, लेखक, कवी, शास्त्रज्ञ, तंत्रज्ञ, समाजसेवक, सुजाण शेतकरी व कामकरी यांसारख्या प्रातिनिधिक सभासदांचा अंतर्भाव असावा. परिभाषेची व्यवहारक्षमता व विचारक्षमता संसिद्ध करण्यास अशा प्रातिनिधिक भाषा–प्राधिकरणाचा फार उपयोग होईल. शुद्ध, सुबोध व काटेकोर परिभाषेशिवाय आजच्या मराठी समाजाची वैचारिक व व्यावहारिक प्रगती होणार नाही. खरे तर परिभाषा म्हणजे सांस्कृतिक विकासाची एक प्रकारची सनदच होय.





तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

' छोडो भारत ' पर्व

[श्री. पुंडलिकजी कातगडे यांनी लिहिलेल्या ' छोडो भारत ' पर्व पुस्तकाची तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेली प्रस्तावना येथे ' नवभारत ' च्या वाचकांकरिता उद्धृत केली आहे.]

' छोडो भारत ' हा लढा १९४२ साली वणव्यासारखा देशभर पसरला. चार सहा महिने तो भडकत होता व नंतर ज्वाला जरी शमल्या तरी धुमसत होता. या लढ्यात देशभर जे घडले त्याचे संक्षिप्त पण समग्र चित्रण या पुस्तकात आले आहे. स्वतः लेखकाने या लढ्याचे सांगली ते बेळगाव भागात म्हणजे एका लहानशा प्रदेशात भूमिगत होऊन गुप्तपणे काही काळ नेतृत्व केले, त्याचे तपशीलवार चित्रण या पुस्तकात लेखकाने केले आहे. महाराष्ट्राच्या इतर भागामध्ये व इतर प्रांतांमध्ये या लढ्याचे सामान्य स्वरूप एकच होते व तपशीलही समानच होता. घातपाती कृत्यांचा तपशील सगळीकडे एकच होता. निरोधने, कायदेभंग करून काढलेल्या मिरवणुकी, टेलिफोन व तारायंत्रे यांच्या तारा तोडणे, रेल्वेचे पूल व रूळ यांची नासधूस, आगगाडीत धोक्याची साखळी ओढणे व तिकीटाशिवाय प्रवास करणे, सरकारी कचेऱ्या व पोलिस ठाणी जाळणे, सरकारी नोकरांना राजीनामा देण्यास जबरदस्तीने भाग पाडणे, बॉम्बचे स्फोट करणे, वारंवार हरताळ पाळणे, प्रचंड समुदायाने कायदेभंग करणे किंवा पोलिस पथकावर हल्ला करणे, गुप्तपणे छापखाना चालविणे, सरकारी खजिना लुटणे, प्रतिसरकार स्थापन करण्याचा प्रयत्न करणे, सरकार सामील म्हणून वहीम आलेल्या व्यक्तींचा छळ करणे इत्यादी प्रकारचा तपशील ह्या घातपाती आंदोलनामध्ये समाविष्ट होता. सरकारने पकड वॉरंट काढल्यानंतर भूमिगत झालेल्या व गुप्तपणे दिवसा व विशेषतः रात्री बेरात्री संचार करणाऱ्या काँग्रेस कार्यकर्त्यांच्या आदेशाप्रमाणे ही कृत्ये घडत होती. हे आदेश छापून किंवा रोटरी मशीनवर टंकलिखितांच्या प्रती वारंवार काढून बुलेटिन किंवा हस्तपत्रकांच्या रूपाने प्रसृत केलेली असत. सरकारच्या बाजूला असलेल्या किंवा तसा वहीम घेतलेल्या मंडळींचा छळ करण्याची कारवाईही भूमिगतांच्या टोळ्यांनी चालवली होती. सातारा-सांगली भागात तर अशा वहीम आलेल्या लोकांच्या तळपायाला बैलांचे व घोड्यांचे नाल म्हणजे पत्र्या ठोकण्याचा कार्यक्रम अमलात आणला जात असे.

सरकारही ही चळवळ दडपून टाकण्याकरिता संनद्ध झालेले होते. संचारबंदी, हरताळबंदी, सभाबंदी, मोडतोडीच्या कृत्यांबद्दल मृत्यूची किंवा फटक्यांची शिक्षा देण्याची तरतूद केल्याची फर्माने इत्यादी उपाय सरकारने अमलात आणले. अनेक शहरांमध्ये प्रक्षुब्ध झालेल्या जमावांवर पोलिस व क्वचित ठिकाणी लष्कर आणून खवळलेल्या जमावावर शेकडो वेळा गोळीबारही सरकारला करावा लागला. या गोळीबारात शेकडो लोक मृत्युमुखी पडले व हजारो जखमी झाले. या सर्व घटनांचे उत्कृष्ट चित्रण पुंडलिकजींनी या पुस्तकात केले आहे.

हे चित्रण करीत असता पुंडलिकजींनी दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणात या आंदोलनाची राजकीय पार्श्वभूमी संक्षिप्त पण सुरेख रीतीने मांडली आहे. ता. ८ ऑगस्ट १९४२ रोजी काँग्रेसने केलेल्या ' छोडो भारत ' या ठरावाचा निष्कर्ष दिला आहे. या ठरावात असे म्हटले आहे की, " ब्रिटिशांनी भारतास त्वरित, विलंब न लावता स्वातंत्र्य द्यावे. भारत एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून दोस्तांच्या गटात ॲक्सिस राष्ट्रांच्या विरुद्ध उभे राहाण्यास त्यामुळे उत्साहित होईल. भारत

अनुक्रमणिका





तावडतोब स्वतंत्र झाल्यास जपानच्या आक्रमणास थोपविण्यास समर्थ ठरणार नाही अशी शंका बाळगू नये. आज जरी भारतीय जनता दोस्तांच्या लागोपाठ होणाऱ्या पराभवांमुळे आनंदित झालेली दिसली आणि त्या जनतेची दोस्तांच्या शत्रू राष्ट्रांबद्दल सहानुभूती वाढत असली तरी स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्याबरोबर जनता क्षणार्धात उत्साहाने दोस्त राष्ट्रांच्या बाजूने प्रतिकारास सज्ज होईल परंतु सरकारला भारतास त्वरित स्वातंत्र्य देण्यात धोका वाटत आहे, अशा स्थितीत सरकार स्वातंत्र्य देण्यास तयार नाही. म्हणून जनतेने आपण स्वतंत्र झालो आहोत असे समजून ब्रिटिशांची अहिंसक मार्गाचे अवलंबन करून हकालपट्टी करावी. त्याकरिता प्रत्येक भारतीय नागरिकाने सुचतील त्या उपायांनी ब्रिटिश सत्तेचा प्रतिकार करावा. ब्रिटिश सत्तेचा शेवट तावडतोब होणे अत्यंत आवश्यक आहे. करा वा मरा (Do or Die) ! भारताच्या व संयुक्त राष्ट्रांच्या यशाच्या दृष्टीनेही हे आवश्यक आहे. जगाच्या स्वातंत्र्याकरिताही हे आवश्यक आहे. स्वतंत्र भारत जपानपासून आपले रक्षण करण्यास निश्चितपणे समर्थ होईल. नाझी व फासिस्ट, त्याचप्रमाणे साम्राज्यशाही यांच्या आक्रमणाविरुद्ध भारत लढेल त्यामुळे दलित व गुलामीत असलेली मानवता संयुक्त राष्ट्रांच्या बाजूने वळेल. त्यांना नैतिक व आध्यात्मिक नेतृत्व प्राप्त होईल. स्वातंत्र्याच्या झगझगीत प्रकाशामुळे जनतेची शक्ती व उत्साह मुक्त होऊन युद्धाचे स्वरूपही तावडतोब बदलेल. म्हणूनच काँग्रेस हिंदुस्थानातून ब्रिटिश सत्ता काढून घेण्याची मागणी करीत आहे. भारत स्वतंत्र झाल्यावर एक हंगामी सरकार तो स्थापन करील ते सरकार दोस्त राष्ट्रांचे दोस्त होईल."

हा ठराव प्रसिद्ध झाल्यानंतर लगेच तारीख ९ ऑगस्ट १९४२ रोजी महात्माजींना व काँग्रेस कार्यकारिणीच्या सभासदांना पहाटे पकडण्यापासून अटकेचे सत्र सरकारने सुरू केले. अटक, मिरवणूक बंदी, सभाबंदी, हत्यार-लाठी-काठी जवळ बाळगण्यास बंदी, रात्रीची संचारबंदी, बंदी मोडणाऱ्या जमावावर लाठीहल्ला, छडीचा बेदम मार, अश्रुधूर, फटके मारणे, संशयित खाजगी संस्था ताब्यात घेणे, सक्त मजुरीच्या शिक्षा, भरमसाट दंड, खाजगी मालमत्ता जप्त करणे इत्यादी प्रकारे दडपशाही वाढतच गेली.

महात्मा गांधी व इतर काँग्रेसनेते यांची वरील ठराव झाल्यानंतर अशी अपेक्षा होती की ब्रिटिश सरकार काँग्रेस नेत्यांशी काही तडजोडीची चर्चा करील. परंतु तसे काही घडले नाही. तडजोडीची चर्चा झाली असती तर 'भारत छोडो' या आंदोलनाला स्पष्ट असा कार्यक्रम देण्याची नेत्यांना संधी मिळाली असती. तशी संधी मिळाली नाही. गांधींच्या तत्त्वचिंतक दोन अनुयायांनी म्हणजे किशोरलाल मश्रूवाला व काका कालेलकर यांनी घातपाती चळवळीचा कार्यक्रम या आंदोलनाला दिला. काँग्रेसमधील डाव्या गटांनी भूमिगत होऊन घातपाती कार्यक्रम अमलात आणण्याचे नेतृत्व पत्करले. श्री. जयप्रकाश नारायण, श्रीमती अरुणा असफअली, श्री. अच्युत पटवर्धन, श्री. रंगराव दिवाकर इत्यादिकांनी भूमिगत लोकांच्या आंदोलनामध्ये परिणामकारक नेतृत्व केले.

गांधींच्या विचारसरणीत तडजोडीचे तत्त्व अंतर्भूत होते ते तत्त्व त्यांच्या अहिंसक राज्यशास्त्राचा एक उपसिद्धांत ठरला होता. परंतु या आंदोलनाला प्रारंभ करण्याच्या कालखंडात गांधींनी "आता तडजोडीला स्थान नाही' असे जाहीर केले. त्यामुळेच ब्रिटिश सरकारने चर्चा केली नाही.

'छोडो भारत' किंवा 'करो या मरो' हे आंदोलन अहिंसक बंड होते असे गांधी व पुंडलिकजी म्हणतात. लोकांनी घातपाती कृत्ये केली म्हणजे हिंसक कार्यक्रम अमलात आणला याचे समर्थनही महात्मा गांधींनी केले. ते असे की, सरकार हिंसक बनल्यामुळे अज्ञानी जनतेची प्रतिक्रिया हिंसात्मकच होणार. गांधींचे हे समर्थन मान्य करणे मोठे कठीण आहे. कारण काँग्रेसचे प्रांतोप्रांतीचे हजारो लहानमोठे नेते घातपाती कृत्यांचे प्रवर्तक नेते होते. डाव्या गटांची अहिंसा-





तत्त्वावर श्रद्धा नव्हती; किंवा पं. जवाहरलाल नेहरू, सरदार वल्लभभाई पटेल यांसारख्या नेत्यांचीही शुद्ध अहिंसक राजनीतीवर श्रद्धा नव्हती. अहिंसक आंदोलनाचे तंत्रच तेवढे त्यांना मान्य होते. ही गोष्ट स्वतः गांधींनी अनेकवेळा उच्चारून दाखविली आहे. गांधींनी काँग्रेसचे सदस्यत्व सोडले व बाहेर राहून नेतृत्व करण्याचे आश्वासन दिले ते इतर नेत्यांची अशा तऱ्हेची तात्त्विक भूमिका जाणूनच.

"छोडो भारत" हा निःशस्त्र परंतु हिंसक उठाव होता. ही गोष्ट त्यात घडलेल्या घटनांच्या प्रत्यक्ष स्वरूपावरून निश्चित करता येते. त्या आंदोलनाला हिंसक उठावाचे स्वरूप का आले हे काँग्रेसच्या संघटनेचे पृथक्करण केल्याने अधिक स्पष्ट होते. काँग्रेसच्या अनुयायी वर्गात तीन दले होती: (१) निष्ठावंत अहिंसावादी – विनोबाजींसारखे संत-प्रवृत्तीचे लोक, (२) अहिंसक आंदोलन-पद्धतीचा व्यवहार्य तंत्र म्हणून अवलंब करणारे जवाहरलाल नेहरूंसारखे व (३) सशस्त्र उठावाची संधी मिळताच युद्धमान होऊ इच्छिणारे सुभाषचंद्र बोसांसारखे. भूमिगत चळवळीत शुद्ध अहिंसावादावर निष्ठा नसलेले दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारचे लोकच त्यात बहुसंख्य होते. श्री. किशोरीलाल मश्रूवाला किंवा श्री. काका कालेलकर यांच्यासारखी तत्त्वचिंतक मंडळी जाणिवेच्या मानसिक स्तरात उत्कृष्ट अहिंसावादी दिसत होती. तरी त्यांच्या अंतर्मनाचे स्वरूप हिंसेचे स्वागत करणारे होते. यास अपवाद केवळ विनोबा व गांधी होत. गांधी राजकारणी संत असल्यामुळे त्यांनी घातपाती चळवळीचा अंतिम निष्ठेने निषेध केला नाही, कृती तर दूरच राहो. या धर्मराजाच्या अहिंसावादी राजकारणाच्या रथाची चक्रे याचवेळी भूमीला टेकली.

गांधी भारताच्या स्वातंत्र्य आंदोलनाला उघडे बंड किंवा अनावृत क्रांती म्हणत, कारण त्यात गुप्तता निषिद्ध होती. गुप्तता म्हणजे असत्य, गुप्तता हे पाप आहे असे गांधी म्हणत. व्यक्तीच्या जीवनाचा घात जशी हिंसा तशीच शस्त्रास्त्रांव्यतिरिक्त असलेल्या संपत्तीचा नाशही हिंसाच, असे त्यांनी वारंवार प्रतिपादिले. असत्य व हिंसा यांनी भरलेली 'छोडो भारत' ही निःशस्त्र क्रांती होती. या क्रांतीचा एक भाग भारताच्या व ब्रह्मदेशाच्या सरहद्दीवर उभा राहून भारतीय जनतेला सशस्त्र क्रांतीचे आवाहन देत होता. नेताजी सुभाषचंद्र बोसांची आझाद हिंद सेना संघटित होऊन त्या सीमेवर संचालन करीत होती. जनता व काँग्रेसचे कार्यकर्ते त्या सेनेच्या स्वागताकरिता उत्सुक झाले होते.

ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी जागतिक महायुद्ध सुरू असता भारताचे स्वातंत्र्य जाहीर करण्याचे नाकारले, याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे स्वतंत्र भारत दोस्तांच्या बाजूने युद्धार्थ सज्ज व समर्थ होईल की नाही याची शंका त्यांच्या मनाला छळत होती व ती शंका यथार्थ होती. कारण येथे फासिस्टांच्या विजयाची प्रतीक्षा करणारे वातावरण होते. लोकशाही निष्ठेबद्दल शंका राहाणे त्यामुळे स्वाभाविकच होते. दोस्तांचा पराभव होत आहे हे स्पष्ट दिसत असता, स्वातंत्र्य दिल्यास हुकूमशाहीची वा फासीझमची शक्यताही नाकारणे कठीण होते. संत व शूर यांचे माहात्म्य भारतीय संस्कृतीच्या अंतःकरणात हजारो वर्षे खोल रुजलेले होते. संत व शूर यांच्यावरील अगाध निष्ठा हा फासीझमच्या तत्त्वज्ञानाचा एक सिद्धांत होता.

परंतु ८ ऑगस्ट १९४२ चा काँग्रेसचा ठराव मात्र निःसंदिग्धपणे दोस्तांच्या विजयाची हमी देणारा होता. लोकशाही स्वातंत्र्यावरील निष्ठा ह्यामध्ये प्रकटपणे प्रतिबिंबित झाली होती. गांधींच्या अहिंसक अध्यात्मवादात विवेकबुद्धीचे स्वातंत्र्य हे मूलभूत तत्त्व ग्रथित झालेले होते. त्यामुळे ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी शंका न बाळगता काँग्रेसची मागणी पुरी करण्यास खरोखर हरकत नव्हती. जर ती मागणी त्यांनी मान्य केली असती तर जगाच्या राजकारणाला निराळीच कलाटणी मिळाली असती हेही खरे आहे.





परंतु ह्या जरतरीचा काय उपयोग? इतिहासाचा क्रम अनिवार्यपणे मानवी संकेतांना न जुमानता सुरू राहातो. कार्ल मार्क्सने ‘जर्मन आयडिऑलॉजी’ या ग्रंथात परेंच राज्यक्रांतीचे उदाहरण डोळ्यासमोर ठेवून असे म्हटले आहे की, “ माणसेच इतिहास घडवितात परंतु ज्या ध्येयाने व विचाराने घडवितात त्याप्रमाणे मात्र तो इतिहास घडत नाही.” हे मार्क्सचे विधान रशियन व चिनी क्रांतीला जसे लागू पडते तसे भारताच्या स्वातंत्र्य इतिहासालाही लागू पडते. स्वातंत्र्योत्तर कालातला वर्तमान भारत गांधींच्या ध्येयवादापासून ढळून लांब व अति दूर जात आहे. गांधींनी घातपाती चळवळीला मौनाने आशीर्वाद दिला. म्हणून ‘छोडो भारत’ या मंत्राने प्रसूत व प्रसृत झालेले तंत्र पवित्र ठरले. आता ते ‘पवित्र तंत्र’ भारताची लोकशाही यंत्रणा मोडून टाकण्यास पुढे सरसावले आहे. ती हिंसा होती. हिंसा हिंसात्मक संततीची जननी असते हे अहिंसावादी द्रष्ट्यांचे सूत्र खरे ठरत आहे. त्या सूत्राप्रमाणे आर्थिक, राजकीय व अन्य प्रकारच्या मागण्या मान्य करून घ्यावयास भारतीय जनता, विद्यार्थी, कामगार, कर्मचारी इत्यादी उठाव करतात; रेल्वे, बस, मोटारी, इमारती, कार्यालये इत्यादिकांची मोडतोड व जाळपोळ करतात. हा ‘छोडो भारत’ चा वारसा आहे.

हे विश्लेषण विचारार्थ येथे मांडले आहे त्याबद्दल मतभेदास पुष्कळ जागा आहे. श्री. पुंडलिकजींनी यथार्थ चित्र रेखाटले आहे. ही अखेरची चळवळ होती, त्या चळवळीचा ब्रिटिशांना योग्य तोच अर्थ कळला. ‘भारत छोडो’ म्हटले व ब्रिटिशांनी थोड्याच अवधीत ‘भारत छोड दिया’ त्यामुळेच जगातील शेकडो राष्ट्रे वसाहतशाहीच्या बंधनातून मुक्त होण्याच्या मार्गास लागली. हे मानवी इतिहासातील आश्चर्यकारक पर्व आहे.

ऐतिहासिक महान घटनांमध्ये प्रकट रूपाने काव्यमयता वास करीत असते. ते काव्य इतिहास लेखकांनाही दिसत असते; परंतु ते काहींना इतिहासलेखनात उतरविता येतेच असे नाही. मानवी मनाला अशा घटनांमधला कार्यकारणभाव निश्चितपणे हेरता येतो असे नाही. त्यामुळे त्या चमत्कृतिपूर्ण ठरतात. तो क्षण अनपेक्षित प्रसंगांनी भरलेला असतो. त्यातील तर्कसंगती मागाहून कळते, तिचा उलगडा अगोदर होत नसतो. पुंडलिकजींनी भारतीय राज्यक्रांतीच्या प्रयत्नांची स्मृतिचित्रे सुरेख लिहिली आहेत. स्वभावोक्ति अलंकारात अभिव्यक्त झालेली ही काव्यमय कलाकृती आहे. इतर अनेक भूमिगतांनी या क्रांतीची स्मृतिचित्रे लिहिली आहेत. उदाहरणार्थ, श्री. किसन वीर यांनी ‘जीवनदर्शन’ या त्यांच्या षष्टयब्दपूर्तीनिमित्त प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकातही स्मृतिचित्रे रेखाटली आहेत. अशी पुष्कळ स्मृतिचित्रे निरनिराळ्या भारतीय भाषांत प्रसिद्ध झालेली असतील. श्री. पुंडलिकजींनी लिहिलेले हे स्मृतिचित्र उत्कृष्ट वठले आहे. मात्र ते पन्नास पृष्ठांपर्यंत कलात्मक बनले आहे. परंतु त्यानंतरच्या भागातील वर्णने यथार्थ असली तरी त्यात कलात्मकता मावळलेली दिसते.





प्रा. शं. हि. केळशीकर

नव्या तार्किक निर्णयपद्धती (पूर्वार्ध)

(प्राकृत आकृती आणि बूलप्रणीत प्रसारणे)

युक्तिवाद-परीक्षणाच्या पारंपरिक पद्धती :

युक्तिवाद (१) विकट प्रसंगात मनुष्य जर विवेकाने वागला तर त्याचे नुकसान होत नाही.
तुमचे थोरले चिरंजीव परवाच्या विकट प्रसंगात अत्यंत विवेकाने वागले.
∴ त्यांचे नुकसान झाले नाही.

युक्तिवाद (२) समाजाला जर जातीयतेची बाधा जडलेली असेल तर त्याची सर्वांगीण प्रगती होत नाही.
जपानी लोकांची सर्वांगीण प्रगती झालेली आहे.
∴ त्यांच्या समाजाला जातीयतेची बाधा जडलेली नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (३) धर्मराज जर द्यूत खेळला नसता तर भारतीय युद्ध झाले नसते.
परंतु, धर्मराज द्यूत खेळला.
∴ भारतीय युद्ध झाले.

युक्तिवाद (४) एकाद्या देशाला बलवान राष्ट्र म्हणून मान मिळवावयाचा असेल तर त्याने अणुबाँब तयार केलाच पाहिजे.
फ्रान्सने अणुबॉम्ब तयार केलेला आहे.
∴ फ्रान्सदेशाला एक बलवान राष्ट्र म्हणून मान मिळत आहे.

युक्तिवाद (५) आज सूर्यास्तापूर्वी मी जयद्रथाला वधीन किंवा अग्निकाष्ठ भक्षण करीन.
सूर्यास्तापूर्वी आज मी जयद्रथाला वधिले नाही.
∴ मी आता अग्निकाष्ठ भक्षण करणार आहे.

युक्तिवाद (६) हा गृहस्थ निरक्षर तरी असला पाहिजे किंवा वेडा तरी असला पाहिजे.
परंतु, हा वेडा आहे असे सारेजण म्हणतात.
∴ हा निरक्षर असणे शक्य नाही.

प्रस्तुत लेखाच्या प्रतिपाद्य विषयास पुरतील आणि उपयुक्त ठरतील असे हे सहा सोपे युक्तिवाद आहेत. त्यातले काही उचित आहेत तर काही अनुचित आहेत. त्यातले कोणते युक्तिवाद उचित आहेत आणि कोणते अनुचित आहेत हे एकाद्या सर्वसामान्य बुद्धिमत्ता असलेल्या माणसाला सांगता येणार नाही असे नाही. परंतु अनेकदा सामान्य जनांचा असले युक्तिवाद तपासून घेताना गोंधळच उडतो, आणि जरी कोणते युक्तिवाद बरोबर आणि कोणते चूक हे एकाद्याला सांगता आले तरी ते बरोबर अथवा चूक का ? याचा त्याला रीतसर खुलासा करता येईलच याची शाश्वती नसते.

अशाप्रकारच्या युक्तिवादांचे सुयोग्य परीक्षण करून त्यातल्या उचित अशा युक्तिवादांची निवड कशी करावी ते सांगणारे शास्त्र म्हणजे तर्कशास्त्र होय. युक्तिवादांचे काटेकोर परीक्षण करण्याच्या कामी उपयोगी पडतील असल्या कसोटचा अथवा नियम विशद करणे हे या शास्त्राचे आद्य प्रयोजन आहे.

पाश्चात्यांच्या पारंपरिक तर्कशास्त्रात लेखारंभी दिलेले युक्तिवाद तपासण्याचे नियम दिलेले आहेत ते विद्यापीठांतल्या कलाविभागाकडच्या बहुसंख्य विद्यार्थ्यांना ज्ञात झालेले असतात. वरील युक्तिवादांमधले पहिले चार युक्तिवाद हे अनुलंब संवि-





धानाच्या स्वरूपाचे असून इतर दोन युक्तिवाद हे वैकल्पिक संविधानाच्या स्वरूपाचे आहेत हे उघड आहे. अनुलंब अथवा अभिप्रायी संविधानाचे परीक्षण दोन नियमांच्या मदतीने करण्याचा प्रघात आहे; ते दोन नियम असे : (१) प्रथम ज्येष्ठ आधारविधानामधल्या पूर्वांगाचे कनिष्ठ आधारविधानात प्रतिपादन अथवा मंडन करावे आणि मग निष्कर्षविधानात उत्तरांगाचे प्रतिपादन अथवा मंडन करावे. (२) प्रथम ज्येष्ठ आधारविधानामधल्या उत्तरांगाचे कनिष्ठ आधारविधानात खंडन, नकार अथवा निषेध करावा आणि मग निष्कर्षविधानात पूर्वांगाचे खंडन, अथवा निषेध करावा.

या नियमांस अनुसरून पाहिल्यास वरील सहा युक्तिवादांपैकी (१) आणि (२) या क्रमांकांचे युक्तिवाद तर्कदृष्टया उचित आहेत असे म्हणता येते. कारण त्यांत या दोन नियमांचे पालन केलेले आहे. पहिल्यात पहिला नियम आणि दुसऱ्यात दुसरा नियम पाळलेला आहे. म्हणजेच, पहिला युक्तिवाद हा मंडनपर अथवा विधायक संघात असून दुसरा युक्तिवाद हा खंडनपर अथवा निषेधक संघात आहे असे पारंपरिक तर्कशास्त्राच्या भाषेत म्हणता येते. त्याचप्रमाणे (३) आणि (४) या क्रमांकाचे युक्तिवाद तर्कदृष्टया अनुचित आहेत कारण त्यांत वरील नियमांचे अतिक्रमण केलेले आहे. हे दोन्ही युक्तिवाद तर्कदुष्ट असून, (३) क्रमांकाच्या युक्तिवादात पूर्वांग-खंडनाचा तर्कदोष आहे तर (४) क्रमांकाच्या युक्तिवादात उत्तरांग-मंडनाचा तर्कदोष आहे, असे पारंपरिक तर्कशास्त्र सांगते.

तसेच (५) आणि (६) क्रमांकाचे युक्तिवाद हे जे वैकल्पिक अथवा पर्यायवाची संविधानाचे प्रकार आहेत त्यांच्यासंबंधाने पारंपरिक तर्कशास्त्रात सांगितलेला एक महत्त्वाचा नियम असा की, ज्येष्ठ आधारविधानात नमूद केलेल्या पर्यायांपैकी कोणत्याही एका पर्यायाचे प्रथम कनिष्ठ आधारविधानात खंडन करावे आणि मग दुसऱ्या पर्यायाचे निष्कर्षविधानात मंडन अथवा प्रतिपादन करावे. या नियमाचे (५) क्रमांकाच्या युक्तिवादात पालन केलेले असल्यामुळे तो युक्तिवाद तर्कोचित आहे; परंतु (६) क्रमांकाच्या युक्तिवादात या नियमाचा भंग केलेला असल्याकारणाने तो तर्कदुष्ट झाला आहे यात शंका नाही.

अशाप्रकारे लेखारंभी दिलेल्या युक्तिवादांची तार्किक चिकित्सा करण्याची ही पारंपरिक पद्धती तर्कशास्त्राच्या अभ्यासकांना सुपरिचित आहे; परंतु याच युक्तिवादांची तपासणी करण्याच्या ज्या नव्या पद्धती आधुनिक प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रात सांगितलेल्या आहेत त्या तितक्याशा सुपरिचित झालेल्या नाहीत. युक्तिवाद–परीक्षणाच्या या नव्या पद्धतींना " निर्णय पद्धती " असे म्हणतात. (१) सत्याच्या पाढयांची पद्धती आणि (२) प्राकृत आकृतींची पद्धती, अशा दोन महत्त्वाच्या पद्धती आधुनिक प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रज्ञांनी शोधून काढलेल्या आहेत. या दोन निर्णयपद्धतींपैकी एका पद्धतीचे, प्राकृत आकृतींच्या पद्धतीचे आणि तिच्या उपप्रकारांचे, प्रस्तुत लेखात निरूपण करण्याचे योजिले आहे. अर्थात या निर्णयपद्धतीने केवळ वर दिलेले अनुलंब आणि वैकल्पिक युक्तिवादच तपासता येतात असे नव्हे. इतरही अनेक गुंतागुंतीचे युक्तिवाद या पद्धतीने आणि तिच्या उपप्रकारांनी तपासता येतात. परंतु विवरणाच्या सोईसाठी आणि सुबोधतेसाठी वर दिलेल्या युक्तिवादांवरच लक्ष देणे इष्ट ठरेल असे वाटल्यावरून, या युक्तिवादांवरच नव्या निर्णयपद्धतींचा वापर कसा करावा याचे येथे दिग्दर्शन केलेले आहे. या नव्या तार्किक निर्णयपद्धतींची ओळख झाली की केवळ जुन्या ज्ञानभांडारावर संतुष्ट न रहाता, नित्य नवीनाचा शोध करीत रहाण्याचा पाश्चात्य विद्वानांचा हेका कौतुकास्पद वाटू लागतो आणि त्यांच्या दुर्दम्य ज्ञानपिपासेविषयींचा आदर द्विगुणित होतो.

युक्तिवादांचे प्रतीक-राशीत रूपांतर

युक्तिवादांचे परीक्षण करण्यासंबंधाने आधुनिक प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रात सांगितलेली सर्वांत प्रथम महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे परीक्षणार्थ घेतलेल्या युक्तिवादांचे प्रतीकात्मक राशींमध्ये अथवा पदावलींमध्ये रूपांतर करणे ही होय. परीक्षणयोग्य युक्तिवाद हा प्रतीकांच्या स्वरूपात मांडलाच पाहिजे.

अर्थात युक्तिवादांचे परीक्षण करण्याच्या कामी प्रतीकांचा वापर करणे आवश्यक आहे ही गोष्ट पारंपरिक तर्कशास्त्राला अज्ञात होती अशातला प्रकार नाही. संविधानांचा अभ्यास पारंपरिक तर्कशास्त्रात प्रतीकांच्या मदतीनेच करण्यात येत असे. उदाहरणार्थ, लेखारंभीच्या सहा युक्तिवादापैकी पहिला युक्तिवाद, तार्किक मूल्यांकनासाठी, पारंपरिक तर्कशास्त्रात पुढीलप्रमाणे व्यक्त करीत असत.

जर **अ** हे **ब** असेल तर **क** हे **ड** असते.
अ हे **ब** आहेच.
∴ **क** हे **ड** असलेच पाहिजे.

– तसेच (५) क्रमांकाचा वैकल्पिक युक्तिवाददेखील पारंपरिक तर्कशास्त्रात प्रतीकांच्या भाषेत पुढील-प्रमाणे मांडण्यात येत असे:

अ हे **ब** असते किंवा **क** हे **ड** असते.
परंतु, **अ** हे **ब** नाहीच.
∴ **क** हे **ड** असलेच पाहिजे.

सारांश, पारंपरिक तर्कशास्त्रात युक्तिवाद-परीक्षणासाठी प्रतीके वापरण्यात येत यात शंकाच नाही. तथापि, पारंपरिक तर्कशास्त्रामधील प्रतीके अगदीच प्राथमिक स्वरूपाची होती; आणि त्यांचा उपयोग अत्यंत मर्यादित प्रमाणातच करता येत असे. गुंतागुंतीचे युक्तिवाद हाताळण्याच्या कामी ती प्रतीके असमर्थ आणि लटकी ठरत. म्हणून आधुनिक तर्कशास्त्रज्ञांनी नवी प्रतीके संशोधिली आहेत. या नव्या प्रतीकांचा वापर करणे अत्यंत सोईचे तर आहेच, परंतु त्यांच्या मदतीने अनेक तर्कशास्त्रीय मुद्यांवर नवा प्रकाशही पाडता येतो. त्यांच्याद्वारे नव्या तार्किक सत्यांची ओळख होते. नव्या तार्किक पद्धती हस्तगत होतात. या नव्या प्रतीकांमुळेच आधुनिक "निर्णयपद्धतीं"चा शोध लावता आला. नव्या तर्कशास्त्रात प्रतीकांचा मुबलक वापर करण्यात येत असल्याकारणाने त्यास "प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र" असे सार्थ नाव प्राप्त झाले आहे.

आधुनिक तर्कशास्त्राच्या नव्या प्रतीकांच्या भाषेत वरील (१) क्रमांकाचा युक्तिवाद पुढील-प्रमाणे मांडता येतो :

प ⊃ **फ** (जर **प**, तर **फ**)
प
∴ **फ**

["⊃" (नाल) ही खूण "जर... तर" या अर्थी वापरण्यात येते.]

-तसेच (५) क्रमांकाचा वैकल्पिक युक्तिवाद हा आधु-निक प्रतीकांच्या भाषेत पुढीलप्रमाणे मांडता येतो:

प ∨ **फ** (**प** किंवा **फ**)
∼ **प** (न - **प**)
∴ **फ**

["∨" (पाचर) ही खूण "किंवा" या अर्थाने वापरण्यात येते.]

["∼" (तरंग) ही खूण "नकार" दर्शक आहे.]

याही पुढे जाऊन आधुनिक तर्कशास्त्र असे सुचविते की, वरील प्रतीकात्मक युक्तिवाद जे तीन टप्प्यात किंवा तीन ओळींत मांडलेले आहेत ते मुळी बीजगणितातल्या पदावलीप्रमाणे एकेका ओळीत सलगस्वरूपात मांडले पाहिजेत. उदाहर-णार्थ, वरील (१) क्रमांकाचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे एका धावत्या राशीमध्ये मांडता येण्यासारखा आहे:

युक्तिवाद (१) : { (**प** ⊃ **फ**) • **प** } ⊃ **फ**

["•" (बिन्दू) ही खूण "आणि" या अर्थाने वापरण्यात येते.]

"जर **प**, तर **फ**; आणि **प**; म्हणून **फ**." अशी ही प्रतीकमाला वाचावयाची असते. तिचा अर्थ असा की, जर **प** या विधानात **फ** हे विधान अभिप्रेत असेल आणि **प** हे विधान सत्य असेल, तर **फ** हे विधान सत्य असलेच पाहिजे. किंवा मूळ मूर्त युक्तिवादाच्या संदर्भात बोलावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, "बिकट प्रसंगात मनुष्य विवे-काने वागला" या विधानात जर "त्याचे नुकसान होत नाही" हे विधान अभिप्रेत असेल, आणि "तुमचे थोरले चिरंजीव परवाच्या बिकट प्रसंगात अत्यंत विवेकाने वागले" हे विधान सत्य असेल, तर "त्यांचे नुकसान झाले नाही" हे विधानदेखील सत्य असलेच पाहिजे.





याच धर्तीवर (२), (३) आणि (४) क्रमांकांचे युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे प्रतीकराशीत व्यक्त करता येतात :

युक्तिवाद (२) :

{ (प ⊃ फ) • ~ फ } ⊃ ~ प

"जर **प**, तर **फ**; आणि **न–फ**; म्हणून **न–प**." किंवा, जर **प** या विधानात **फ** हे विधान अभिप्रेत असेल आणि **फ** हे विधान असत्य असेल, तर **प** हे विधानही असत्य असले पाहिजे.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) • ~ प } ⊃ ~ फ

"जर **प**, तर फ : आणि न–**प**, म्हणून **न–फ**."

युक्तिवाद (४)

{ (प ⊃ फ) • फ } ⊃ प

"जर प, तर फ; आणि **फ; म्हणून प**."

अशाप्रकारे वरील चारही अनुलंब अथवा अभिप्रायी युक्तिवाद हे एका ओळीत, गणितातल्या राशींप्रमाणे मांडता येतात. सगळा अभिप्रायी अथवा अनुलंब युक्तिवाद म्हणजे एकच एक संमिश्र विधान आहे आणि ते अभिप्रायवाची आहे असे मानता येते. त्या युक्तिवादाची दोन्ही (म्हणजे ज्येष्ठ आणि कनिष्ठ) आधारविधाने म्हणजे या विशाल अभिप्रायवाची विधानाचे पूर्वांग असून, त्या युक्तिवादाचे निष्कर्षविधान म्हणजे या विशाल अभिप्रायवाचिकाचे उत्तरांग होय असे म्हणावयास कसलीच हरकत नाही. अशाप्रकारे पदावलींच्या अथवा प्रतीकराशींच्या स्वरूपात दिलेले युक्तिवाद मांडले की त्यांचे परीक्षण सुलभ आणि काटेकोर रीतीने करता येते.

याच पद्धतीने (५) आणि (६) क्रमांकाचे वैकल्पिक अथवा पर्यायवाची युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे प्रतीकराशीत व्यक्त करता येतात :

युक्तिवाद (५)

{ (प ∨ फ) • ~ प } ⊃ फ

"**प** किंवा **फ**; आणि **न–प**; म्हणून **फ**". -याचा अर्थ उघड आहे. **प** तरी सत्य आहे किंवा **फ** तरी सत्य आहे; आणि **प** सत्य नाही हे खास : असा जर प्रकार असेल तर **फ** हे विधान सत्य असलेच पाहिजे.

युक्तिवाद (६) :

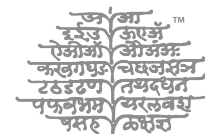
{ (प ∨ फ) • प } ⊃ ~ फ

"**प** किंवा **फ** ; आणि **प** ; म्हणून "**न–फ**". **प** हे विधान सत्य आहे किंवा **फ** हे विधान सत्य आहे. आणि **प** हे सत्य आहेच आहे. यावरून फ हे विधान सत्य नाही असे सिद्ध होते.

अशाप्रकारे युक्तिवाद हे तार्किक प्रतीकराशींमध्ये मांडले की त्यांचे परीक्षण करण्याचे काम सोपे होते. वरील प्रतीकराशीत मांडलेल्या युक्तिवादांचे "प्राकृत आकृतीं"च्या पद्धतीने परीक्षण कसे करावयाचे हे आता आपणास पहावयाचे आहे. त्यासाठी अगोदर "प्राकृत आकृती" अथवा "सुगम आकार" म्हणजे काय ? एकादी युक्तिवादव्यंजक पदावली ही प्राकृत आकृतीत आहे किंवा नाही हे कसे ओळखावयाचे? एकादी पदावली प्राकृत आकृतीत नसेल तर तिला त्या आकृतीचे स्वरूप कसे द्यावयाचे ? प्राकृत आकृतीची लक्षणे आणि प्रकार कोणते ? इत्यादि पूर्वतयारीवजा माहिती जाणून घेतली पाहिजे.

प्राकृत आकृती :

लेखारंभीचे सहाही युक्तिवाद आपण वर सलग, धावत्या प्रतीकराशींमध्ये मांडले खरे : परंतु ते सुगम आकारात अथवा प्राकृत आकृतीत आहेत असे म्हणता येत नाही, कारण या सर्व प्रतीकराशीत "⊃" [नाल हे "जर–तर" या अर्थाचे चिन्ह, तार्किक सातत्य अथवा अचल] आलेला आहे. प्राकृत आकृतीमध्ये हे "⊃" सातत्य, तसेच ≡ [त्रिरेषा हे समरूप–व्यंजक चिन्ह] हे दुसरे तार्किक सातत्यही येता कामा नये, असा या निर्णयपद्धतीचा पहिला महत्त्वाचा दंडक आहे. प्राकृत आकृतीत असलेल्या पदावलीमध्ये फक्त "~" [तरंग], "∨" [पाचर], आणि "•" [बिन्दू] ही तीनच सातत्ये विद्यमान असली पाहिजेत. याचाच अर्थ असा की, जर एकाद्या युक्तिवादात्मक पदावलीत "⊃" आणि "≡" ही सातत्ये दृग्गोचर होत असतील तर त्या सातत्यांचे "~", "∨", "•" या सातत्यात रूपांतर केले पाहिजे. या रूपांतरांच्या कामी, या





तार्किक सातत्यांच्या, प्रतीकात्मक भाषेत, ज्या व्याख्या केलेल्या आहेत त्या व्याख्यांचा पुष्कळ उपयोग होतो. या व्याख्या पुढे दिल्याप्रमाणे आहेत :

(१) " ⊃ " या तार्किक सातत्याच्या दोन व्याख्या आहेत :

(i) **प ⊃ फ • = • ∼प ∨ फ** (व्या.)

(ii) **प ⊃ फ • = • ∼ (प• ∼फ)** (व्या.)

(२) " ≡ " या तार्किक सातत्याच्याही दोन प्रतीकात्मक व्याख्या आहेत :

(i) **प ≡ फ • = • (∼प ∨ फ) • (∼फ ∨ प)** (व्या.)

(ii) **प ≡ फ • = • (प • फ) ∨ (∼प • ∼फ)** (व्या.)

या व्याख्यांच्या मदतीने आपण केव्हाही दिलेल्या युक्तिवादात्मक प्रतीकराशीमधल्या " ⊃ " आणि "≡" या सातत्यांची जागी "∼", "∨", "•" या सातत्यांची स्थापना करू शकतो; आणि अशाप्रकारे नको असलेली सातत्ये वगळू शकतो. उदाहरणार्थ, (१) क्रमांकाच्या युक्तिवादाचे प्रतीकांच्या भाषेत रूपांतर केल्यावर जी पदावली प्राप्त होते त्या पदावलीत " ⊃ "हे सातत्य दोनदा आलेले आहे. त्याच्या जागी, त्याच्या व्याख्येच्या मदतीने आपणास इष्ट सातत्ये मांडता येतात :

युक्तिवाद (१) { (प⊃फ) • प} ⊃फ
{ (∼प ∨ फ) • प} ⊃फ
∼ { (∼प ∨ फ) • प} ∨ फ

— हे रूपांतर आपण " ⊃ " च्या पहिल्या व्याख्येच्या मदतीने केले. तसेच दुसऱ्या व्याख्येच्या मदतीनेही आपण याच पदावलीचे पुढीलप्रमाणे रूपांतर करू शकतो :

युक्तिवाद (१) { (प⊃फ) • प} ⊃फ
{∼(प • ∼फ) • प} ⊃फ
∼{∼(प•∼फ) • प} • ∼फ

अशाप्रकारे युक्तिवादात्मक पदावली मधली "⊃" सारखी नको असलेली सातत्ये वगळता येतात आणि फक्त "∼", "∨", "•" या सातत्यांनी जोडलेल्या चलांची पदावली प्राप्त करता येते. या पद्धतीने आपण पहिल्या युक्तिवादाच्या पदावलीचे रूपांतर केले. परंतु तरीही ती पदावली प्राकृत आकृतीत आहे असे म्हणता येत नाही; कारण प्राकृत आकृतीचा आणखी एक दंडक असा की, त्यामधले "∼" (तरंग) हे सातत्य फक्त विधानवाची चलांनाच बिलगून राहिले पाहिजे. ते कंसांना जोडून असता कामा नये. उदाहरणार्थ, वरील दोन्ही पदावलीत ∼ हे सातत्य कंसांना बिलगलेले आहे असे दिसून येते. पहिल्या पदावलीत ∼{ (∼प ∨ फ) •प} अशा मोठ्या कंसाला "∼" हे नकारचिन्ह जोडलेले आहे तर दुसऱ्या पदावलीत ते ∼(प•∼फ), ∼{∼(प • ∼फ)•प} अशा छोट्या आणि मोठ्या दोन्ही कंसाना बिलगलेले आहे. प्राकृत आकृतीमध्ये हे खपत नाही. तेथे ∼ हे नकारचिन्ह फक्त वेगवेगळ्या विधानात्मक चलास अथवा परिवर्तनीयासच जोडलेले असावे; ते कंसांना जोडलेले चालणार नाही. ∼प, ∼फ, ∼ब अशी नकारचिन्हांकित परिवर्तनीये अथवा चल प्राकृत आकृतीत चालतात; पण ∼ (प • फ), ∼(∼प ∨ ∼फ) असे नकारचिन्हांकित कंस चालत नाहीत. याचाच अर्थ असा की, वरील पहिल्या युक्तिवादाच्या " ⊃ " विरहित पदावलींचे आणखी तार्किक विश्लेषण आणि रूपांतर केले पाहिजे; आणि नकारचिन्हांकित कंस जाऊन फक्त नकारचिन्हांकित वा नकारचिन्ह विरहित चल रहातील अशा टप्प्याप्रत या पदावली आणल्या पाहिजेत.

युक्तिवादात्मक पदावलींचे अशाप्रकारचे अधिकतर रूपांतर करण्याच्या सोईसाठी आधुनिक तर्कशास्त्रज्ञांनी काही उपयुक्त सूत्रे आणि समरूपके सांगितलेली आहेत ती अशी :

१) डी मॉर्गनची सूत्रे :

∼ (प•फ) ≡ ∼प ∨ ∼फ

∼ (प ∨ फ) ≡ ∼प • ∼फ

∼ (प•फ•ब• म. . .) ≡ ∼प ∨ ∼फ ∨ ∼ब ∨ ∼म...

∼ (प ∨ फ ∨ ब ∨ म. . .) ≡ ∼प • ∼क • ∼ब • ∼म...

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

२) वितरणाची सूत्रे :

प • (फ ∨ ब) ≡ (प•फ) ∨ (प•ब)

प ∨ (फ•ब) ≡ (प ∨ फ) • (प ∨ ब)

प • (फ ∨ ब ∨ म ...) ≡ (प•फ) ∨ (प•ब) ∨ (प•म) ...

प ∨ (फ•ब•म ...) ≡ (प ∨ फ) • (प ∨ ब) • (प ∨ ब) ...

३) साहचर्याची सूत्रे :

(प•फ) • ब ≡ प• (फ•ब) ≡ प•फ•ब

(प ∨ फ) ∨ ब ≡ प ∨ (फ ∨ ब) ≡ प ∨ फ ∨ ब

४) क्रमबदलाची सूत्रे :

(फ•ब) ≡ (फ•प)

(प ∨ फ) ≡ (फ ∨ प)

५) पुनरुक्तीची सूत्रे :

प ≡ (प • प)

प ≡ (प ∨ प)

६) द्विरुक्त नकाराचे सूत्र :

प ≡ ∼ ∼प

७) उपयुक्त समरूपके :

प ≡ { प• (फ ∨ ∼फ) }

प ≡ { प ∨ (फ• ∼फ) }

या सूत्रांचा उपयोग कसा करावयाचा याचे आता दिग्दर्शन करू. त्यासाठी लेखारंभी दिलेल्या युक्तिवादांच्या प्रतीक-राशींचे या सूत्रांच्या मदतीने रूपांतर करू.

युक्तिवाद (१) : { (प ⊃ फ) •प } ⊃ फ या पदावलीच्या रूपांतरासाठी प्रथम "⊃" च्या व्याख्येचा उपयोग करू :

∼{ (∼प ∨ फ) • प } ∨ फ

आता डी मॉर्गनच्या सूत्राचा वापर करू :

{ ∼ (∼प ∨ फ) ∨ ∼प } ∨ फ

पुनश्च डी मॉर्गनच्या सूत्राचा उपयोग करू :

{ (∼ ∼प • ∼फ) ∨ ∼प } ∨ फ

आता द्विरुक्त नकाराचे सूत्र चालवू :

{ (प• ∼फ) ∨ ∼प} ∨ फ

क्रमबदलाचे सूत्र वापरू :

{ ∼प ∨ (प• ∼फ) } ∨ फ

वितरणाचे सूत्र उपयोगात आणू.

{ (∼प ∨ प) • (∼प ∨ ∼फ) } ∨ फ

पुनश्च क्रमबदलाचे सूत्र वापरू :

(फ) ∨ { (∼प ∨ प). (∼प ∨ ∼फ) }

पुनश्च वितरणाच्या सूत्राचा वापर करू :

(फ ∨ ∼प ∨ प). (फ ∨ ∼प ∨ ∼फ)

सरतेशेवटी कंसांमधल्या चलांची अकारविल्हे मांडणी करू :

(प ∨ ∼प ∨ फ). (∼प ∨ फ ∨ ∼फ) ...... (अ)

— ही शेवटच्या टप्प्यावर मिळालेली "•" या संयोगवाची चिन्हाने जोडलेल्या दोन कंसांची पदावली म्हणजे युक्तिवादात्मक प्रथम पदावलीची प्राकृत आकृती होय, कारण या अंतिम पदावलीत "⊃" सारखी नको असलेली सातत्ये नाहीत; आणि शिवाय नकारवाची "∼" ही खूण फक्त काही वेगवेगळ्या चलांना जोडलेली आहे: पण कोणत्याही कंसाला जोडलेली नाही. अशारीतीने वरील सूत्रांच्या मदतीने दिलेल्या युक्तिवादाच्या पदावलीचे रूपांतर करता येते आणि तिला इष्ट ते प्राकृत आकृतीचे स्वरूप देता येते.

परंतु मनोरंजनाची गोष्ट अशी की याच युक्तिवादाच्या प्रथम पदावलीचे वरील सूत्रांच्याच मदतीने थोडेसे वेगळे रूपांतर करता येते. परंतु हे दुसऱ्या प्रकारचे रूपांतर करण्यासाठी प्रारंभालाच आपणास एक विशिष्ट पवित्रा घ्यावा लागतो : तो म्हणजे पक्ष म्हणून स्वीकारलेल्या प्रथम पदावलीचा नकार, निषेध अथवा खंडन करणे. याचा अर्थ ती पदावली आणि तिच्यामधला युक्तिवाद यांचा प्रथमत:च संपूर्ण अव्हेर करावयाचा असा नव्हे. पक्षरूप पदावलीत मांडलेला युक्तिवाद उचित असेलही किंवा नसेलही. तो जरी उचित असला तरी परीक्षण– पद्धतीच्या सोईसाठी तो युक्तिवाद अनुचित आहे असे आपण काही काळ गृहीत धरू; आणि त्या अर्थाने त्या युक्तिवादाच्या पदावलीचे तात्पुरते खंडन करू : म्हणजेच त्या संपूर्ण पदावलीच्या आधी एक नकार चिन्ह मांडू. अशाप्रकारे या खंडित अथवा नकारित केलेल्या पदावलीवर मग इतर सूत्रांची मात्रा चालवू.





या योगे आपणास मूळ अखंडित पदावलीची दुसऱ्या प्रकारची प्राकृत आकृती प्राप्त होईल :–

युक्तिवाद (१) :

दिलेला युक्तिवाद व्यक्त करणारी पदावली :

{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ (पक्ष)

या पदावलीचे खंडित अथवा नकारित रूप :

∼ [{ (प ⊃ फ). प } ⊃ फ]

(खंडन : प्रतिपक्ष)

यातल्या " ⊃ " सातत्याचा विलोप करण्यासाठी त्याची व्याख्या उपयोगात आणू :

∼ [∼ { (∼प ∨ फ) · प } ∨ फ]

डी मॉर्गनच्या सूत्राचा वापर करू :

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) • प } • ∼फ]

द्विरुक्त नकाराचे सूत्र वापरू:

{ (∼प ∨ फ) • प } • ∼फ

क्रमबदलाचे सूत्र चालवू :

{ प • (∼प ∨ फ) } • ∼फ

वितरणाच्या सूत्राचा उपयोग करू :

{ (प · ∼प) ∨ (प • फ) } • ∼फ

पुनश्च क्रमबदलाचे सूत्र उपयोगात आणू :

∼फ • { (प • ∼प) ∨ (प • फ) }

पुनश्च वितरणाच्या सूत्राचा वापर करू :

(∼फ • प • ∼प) ∨ (∼फ • प • फ)

सरतेशेवटी पदांची अकारविल्हे रचना करू :

(प • ∼प • ∼फ) ∨ (प • फ • ∼फ)

... (आ)

–या शेवटच्या टप्प्यावरील पदावली ही उघडच प्राकृत आकृतीत आहे. तिच्यामध्ये कंस आहेत परंतु ते नकारचिन्हांकित कंस नाहीतः आणि तिच्यामध्ये प्राकृत आकृतीला न मानवणारी " ⊃ " सारखी सातत्ये नाहीत.

अशा रीतीने आपणास एकाच युक्तिवादाच्या पदावलीपासून दोन प्रकारच्या प्राकृत आकृती प्राप्त करता येतात :

(प ∨ ∼प ∨ फ) • (∼प ∨ फ ∨ ∼फ)

... (अ)

(प •∼प•∼फ) ∨ (प ·फ · ∼ फ)

... (आ)

–या दोन प्रकारच्या प्राकृत आकृतींमधले साम्य आणि भेद उघडच दिसून येतात. " ⊃ " या चिन्हाचा लोप, नकारित कंसांचा अभाव, आणि नकारचिन्ह केवळ चलांसच बिलगून असणे, या लक्षणांच्या बाबतीत या दोन आकृतीत साम्य आहे. परंतु त्याचसोबत त्यांच्यामधल्या कंसांना जोडणारी सातत्ये आणि कंसांतर्गत चलांना जोडणारी सातत्ये यात भेद आहे. (अ) आकृतीमध्ये "•" या संयोगवाची सातत्याने कंस जोडलेले आहेत तर (आ) आकृतीमध्ये कंस हे " ∨ " या पर्यायवाची सातत्याने जोडलेले आहेत. तसेच (अ) या आकृतींमध्ये कंसांतर्गत चल हे पर्यायवाची चिन्हांनी जोडलेले आहेत तर (आ) या आकृतींमध्ये कंसांतर्गत चल हे संयोगवाची चिन्हांनी जोडलेले आहेत.

या दोन प्राकृत आकृतींमध्ये असा ठळक भेद असल्याकारणाने त्यांना तर्कशास्त्रज्ञांनी वेगवेगळी नावे दिलेली आहेत. (अ) या आकृतीला संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती म्हणतात; तर (आ) या आकृतीला पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती म्हणतात.

या दोन प्रकारच्या प्राकृत आकृतींमध्ये आणखी एक महत्त्वाचा भेद आहे तो असा की (अ) ही संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती पुनरुक्तीसूचक आहे तर (आ) ही पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती आत्मव्याघात सुचविते. तार्किक "पुनरुक्ती" आणि "आत्मव्याघात" या पदांचा अर्थ आपण पुढल्या परिच्छेदात विशद करू. तत्पूर्वी या दोन प्रकारच्या आकृतींमध्ये असलेल्या जवळकीच्या संबंधाचे दिग्दर्शन करू. (अ) आणि (आ) या दोन प्राकृत आकृतींकडे थोडे बारीक नजरेने पाहिल्यास, एक आकृती ही दुसरीच्या बरोबर विरोधी आहे असे दिसून येते. एकीचा जर संपूर्ण नकार केला तर त्यापासून, डी मॉर्गनच्या सूत्रानुसार, दुसरी प्राकृत आकृती सिद्ध होते :

(प ∨ ∼ प ∨ फ) • (∼ प ∨ फ ∨ ∼ फ)

(पक्ष) ... (अ)

या संपूर्ण पदावलीचा आपण नकार किंवा खंडन केले तर





~ [(प ∨ ~ प ∨ फ) ·
  (~ प ∨ फ ∨ ~ फ)] · (खंडन ; प्रतिपक्ष)

त्यास डी मॉर्गनचे सूत्र लाविले तर,

[~ (प ∨ ~ प ∨ फ) ∨ ~ (~ प ∨ फ ∨ ~ फ)]

पुनश्च डी मॉर्गनचे सूत्र लाविले तर,

(~ प · प · ~ फ) ∨ (प · ~ फ · फ)

ही आकृती मिळते आणि तिच्यामधल्या चलांची अकारविल्हे मांडणी केल्यास

(प · ~ प · ~ फ) ∨
  (प · फ · ~ फ) ... (आ)

ही दुसरी, म्हणजे पर्यायी कंसांची, प्राकृत आकृती प्राप्त होते.

त्याचप्रमाणे (आ) या प्राकृत आकृतीचाही नकार अथवा खंडन केल्यास (अ) ही संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती मिळते :

(प · ~ प · ~ फ) ∨
(प · फ · ~ फ) (पक्ष) ... (आ)
~ [(प · ~ प · ~ फ) ∨
(प · फ · ~ फ)] (खंडन : प्रतिपक्ष)
[~ (प · ~ प · ~ फ) · ~
(प · फ · ~ फ)] (डी मॉर्गन)
(~ प ~ प ~ फ) ·
(~ प ~ फ ~ फ) (डी मॉर्गन)
(प ∨ ~ प ∨ फ) ·
(~ प ∨ फ ~ फ) (अकारविल्हे)

—अशाप्रकारे या दोन प्राकृत आकृती एकमेकींस बरोबर व्याघाती असून, त्यातली कोणतीही एक आकृती दुसरीच्या नकारावरून, डी मॉर्गनच्या सूत्रानुसार प्रस्थापित करता येते.

या दोन प्रकारच्या प्राकृत आकृती युक्तिवादांचे परीक्षण करण्याच्या कामी अत्यंत उपयुक्त ठरतात; कारण त्यांच्याद्वारे, दिलेल्या युक्तिवादांच्या पदावली या पुनरुक्ती आहेत की आत्मव्याघात आहेत हे ठरविता येते; आणि पर्यायाने, त्या पदावलीत ग्रथित केलेले युक्तिवाद उचित आहेत की अनुचित आहेत याचा निर्णय घेता येतो; परंतु निर्णयपद्धती म्हणून या प्राकृत आकृतींचा उपयोग कसा करावयाचा याचे दिग्दर्शन करण्यापूर्वी, पुनरुक्त, व्याघात आणि प्रसंगोपात्त विधाने यांच्यामधला भेद विशद करणे जरूरीचे आहे.

पुनरुक्त, व्याघात, आणि प्रसंगोपात्त विधाने :

परीक्षणासाठी घेतलेला कोणताही मूर्त युक्तिवाद एका सलग अमूर्त प्रतीक-मालिकेत मांडता येतो ही गोष्ट आता आपल्या परिचयाची झालेली आहे. असल्या युक्तिवाद-व्यंजक पदावलींचे प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रज्ञांनी तीन प्रकार कल्पिले आहेत. (१) पुनरुक्त विधान अथवा पुनरुक्तीरूप पदावली. (२) आत्मव्याघाती पदावली. (३) प्रसंगोपात्त विधान अथवा सापेक्ष पदावली.

(१) पुनरुक्त पदावली : ज्या पदावलीचे तार्किक मूल्य सदैव सत्यच असते त्या पदावलीला "पुनरुक्त" अथवा "पुनरुक्ती" म्हणतात. जी पदावली पुनरुक्त म्हणून सिद्ध केलेली असते ती नित्य सत्यच असते. याचाच अर्थ असा की, त्या पदावलीमध्ये ग्रथित केलेला युक्तिवाद हा तर्कदृष्टचा उचितच असतो. तार्किक पुनरुक्तीच्या या व्याख्येनुसार, तर्कशास्त्राच्या सगळ्या नियमांना पुनरुक्ती म्हणून संबोधण्यात येते; कारण ते नियम नित्य सत्य असतात. आपण आधीच्या परिच्छेदात जी उपयुक्त सूत्रे जाणून घेतली ती सगळी तर्कशास्त्रीय नियमच असल्याने सदा सत्य असतात; आणि म्हणून त्या तार्किक पुनरुक्तीच आहेत. त्या सूत्रांमध्ये जी "पुनरुक्तीची सूत्रे" आहेत ती सूत्रे, आणि आता आपण ज्यांचा विचार करीत आहोत त्या "तार्किक पुनरुक्ती" या दोहोंच्या अर्थासंबंधाने संभ्रम निर्माण होण्याचे कारण नाही. प ≡ (प · प) आणि प ≡ (प ∨ प) ही पुनरुक्तीची सूत्रे तार्किक पुनरुक्तीच आहेत. ती सदैव सत्य ठरणारी तार्किक तत्त्वे आहेत. पण या दोन सूत्रांखेरीज इतर अनेक तार्किक पुनरुक्ती आधुनिक तर्कशास्त्रास ज्ञात झालेल्या आहेत. "तार्किक पुनरुक्ती" हे उघडच व्यापक अर्थाचे पद असून त्यात पुनरुक्तीच्या सूत्रांखेरीज इतर अनेक तार्किक सत्यांचा अथवा तर्कशास्त्रीय नियमांचा अंतर्भाव होतो.

(२) आत्मव्याघाती पदावली : ज्या पदावलीचे तार्किक मूल्य सदैव असत्य असते अशा पदावलीला





आत्मव्याघात अथवा आत्मव्याघाती विधान म्हणतात. जी पदावली आत्मव्याघात म्हणून सिद्ध केलेली असते ती नित्य असत्य असते. याचाच अर्थ असा की अशा आत्मव्याघाती पदावलीमध्ये व्यक्त केलेला युक्तिवाद अनुचित अथवा तर्कदुष्ट असतो. आत्मव्याघाती पदावली या तार्किक पुनरुक्तींना बरोबर विरोधी असतात. पुनरुक्ती या सदैव सत्य असतात तर आत्मव्याघाती पदावली या सदैव असत्य असतात; आणि म्हणून पुनरुक्तीचा नकार हा आत्मव्याघातप्रद असतो तर आत्मव्याघाताचा नकार हा पुनरुक्तप्रद असतो.

(३) प्रसंगोपात्त विधाने अथवा सापेक्ष पदावली : ज्या पदावलीचे तार्किक मूल्य हे कधी सत्य तर कधी असत्य असते अशा पदावलींना प्रसंगोपात्त पदावली अथवा सापेक्ष विधाने म्हणतात. प्रसंगोपात्त पदावलींचे मूल्य अशाप्रकारे अनिश्चित असते. त्यांची सत्यासत्यता ही केवळ त्यांच्या तार्किक अथवा प्रतीकात्मक आकारावरून ठरविता येत नाही : त्यासाठी त्यांच्यामध्ये व्यक्त केलेल्या मूर्त युक्तिवादामधल्या वाक्यांच्या अर्थाकडे आणि अनुभवात्मक आशयाकडे लक्ष देणे अगत्याचे असते. एकंदरीत, जी पदावली प्रसंगोपात्त म्हणून सिद्ध केलेली असते ती, आकारिक तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने, अनुचित अशा युक्तिवादांचा निर्देश करते. अशा पदावलीमध्ये व्यक्त केलेला युक्तिवाद तर्कदुष्टचा अनुचित आणि आक्षेपार्ह असतो.

अशाप्रकारे मूर्त युक्तिवादांची उचितता अथवा अनुचितता ही त्या युक्तिवादांच्या पदावलीवरून ठरविता येते. उचित युक्तिवादांची उचितता ही पुनरुक्तरूप पदावलींमध्ये व्यक्त होते; तर अनुचित युक्तिवादांची अनुचितता ही आत्मव्याघाती आणि प्रसंगोपात्त अशा पदावलींमध्ये व्यक्त होत असते. यास्तव, प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रामध्ये पुनरुक्त अशा राशी कोणत्या आणि पुनरुक्तेतर राशी कोणत्या ते जाणून घेणे हितावह असते. आणि नेमके हेच जाणून घेण्यासाठी तार्किक निर्णयपद्धतींचा उपयोग होतो. प्राकृत आकृती ही अशीच एक निर्णयपद्धती आहे : तिच्या मदतीने आपणास पुनरुक्त पदावली कोणत्या आणि पुनरुक्तेतर पदावली कोणत्या ते चटदिशी ठरविता येते : आणि तदनुसार परीक्षणार्थ घेतलेले कोणते मूर्त युक्तिवाद उचित आहेत आणि कोणते अनुचित आहेत या संबंधीचा निश्चित निर्णय घेता येतो.

प्राकृत आकृतींच्या संदर्भात, पुनरुक्तींविषयींची एक महत्त्वाची कसोटी लक्षात ठेवण्याजोगी आहे. ती अशी की, ज्या पदावलीमध्ये एकादा विधानात्मक चल आणि त्याचा नकार हे दोन्ही " $\vee$ " या पर्यायवाची खुणेने एकत्र जोडलेले असतात ती पदावली पुनरुक्ती आहे असे समजावे. (**प** $\vee$ $\sim$**प**) ही पदावली विलुप्त मध्याचा सुप्रसिद्ध विचार-नियम व्यक्त करते. ती उघडच एक तार्किक पुनरुक्ती आहे. "कोणतेही एक विधान, **प**, हे सत्य तरी असते किंवा असत्य तरी असते" ही तर्कशास्त्रीय भूमिका नित्य अबाधित रहाणारी अशीच असते. हीच भूमिका (**प** $\vee$ $\sim$ **प**) या पदावलीत प्रतिपादन केलेली आहे आणि म्हणून ही पदावली एक तार्किक सत्य अथवा पुनरुक्ती म्हणून स्वीकारणे भाग आहे. आणखी एक लक्षणीय गोष्ट अशी की, एकाद्या पुनरुक्तीला आपण आणखी कितीही पर्यायी चल जोडले तरी त्या पुनरुक्तीच्या सत्यतामूल्यात यत्किंचितही फरक पडत नाही. ते जोडलेले पर्यायी चल सत्य असले वा असत्य असले तरीही मूळची पुनरुक्ती ही पुनरुक्तीच रहाते. इतकेच नव्हे तर त्या पुनरुक्तीस पर्यायी चल जोडल्यावर जी मोठाली पदावली तयार होते तीदेखील एक तार्किक पुनरुक्तीच ठरते. थोडक्यात म्हणजे, (**प** $\vee$ $\sim$**प**) ही पदावली पुनरुक्त असल्याकारणाने (**प** $\vee$ $\sim$**प**$\sim$**ब**), (**प** $\vee$ $\sim$**प** $\vee$ $\sim$**ब**), (**प** $\vee$ $\sim$**प** $\vee$ **ब** $\sim$ $\sim$**म** ......) यासारख्या पदावलीदेखील पुनरुक्तच मानता येतात.

आत्मव्याघाती पदावलींची कसोटीही याच प्रकारची आहे. ज्या पदावलीमध्ये एकादा विधानव्यंजक चल आणि त्याचा नकार " **·** " या संयोगवाची खुणेने एकत्र जोडलेले असतात ती पदावली आत्मव्याघाती असते. (**प** **·** $\sim$ **प**) ही पदावली उघडच आत्मव्याघातसूचक आहे : "कोणतेही





एक विधान प, सत्यही आहे आणि असत्यही आहे" ही भूमिका निश्चितच आत्मव्याघाती आहे. या आत्मव्याघाताचा इन्कार अथवा त्याग केला की आपणास अव्याघाताचा सुप्रसिद्ध विचार-नियम प्राप्त होतो. (प • ∼प) या आत्मव्याघाताचा इन्कार ∼(प • ∼प) असा होतो : आणि हेच अव्याघाताच्या विचारनियमाचे प्रतीकात्मक रूप होय. आत्मव्याघाती पदावलीसंबंधाने आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट अशी की एकाद्या आत्मव्याघाताला आपण आणखी कितीही चल संयोगवाची चिन्हांनी जोडले तरी त्या आत्मव्याघाताच्या असत्यतेत कसलाच फरक पडत नाही : उलट त्या आत्मव्याघाती पदावलीला संयोगचिन्हांनी जोडलेले चल सत्य असोत वा असत्य असोत, ते जोडल्यामुळे जी मोठाली पदावली तयार होते ती सगळी आत्मव्याघातीच ठरते. सारांश, (प • ∼ प) ही पदावली आत्मव्याघाती असल्याकारणाने (प • ∼प • ब), (प • ∼प • ∼ब), (प • ∼ प • ब • ∼ म ......) यासारख्या पदावलीदेखील आत्मव्याघातीच ठरतात.

प्राकृत आकृतींच्या पद्धतीने आपणास दिलेली युक्तिवादात्मक पदावली ही पुनरुक्ती आहे किंवा नाही ते सांगता येते. प्राकृत आकृतीचे जे दोन प्रकार आहेत त्यापैकी संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती या प्रकारात पुनरुक्ती दृग्गोचर होऊ शकतात; तर पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती या प्रकारात आत्मव्याघातांची प्राप्ती होऊ शकते. या दोन प्रकारांच्या मदतीने पुनरुक्ती आणि आत्मव्याघात ही शोधून काढून, त्याप्रमाणे परीक्षणार्थ घेतलेले युक्तिवाद हे उचित आहेत की अनुचित आहेत हे ठरविता येते. कसे ते आता पाहू. प्रथम संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती या कामी कशी वापरावयाची ते पाहू आणि मग पर्यायी कंसांच्या प्राकृत आकृतीकडे वळू.

संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती

या आकृतीमधले कंस एकमेकांना " • " या संयोगवाची सातत्याने जोडलेले असतात : आणि प्रत्येक कंसामधले चल हे " ∨ " या पर्यायवाची चिन्हाने जोडलेले असतात. " ∼ " हे नकारवाची चिन्ह वेगवेगळ्या चलांना जोडलेले असते : ते कोणत्याही चलव्यापृत कंसाला जोडलेले नसते. ही या प्राकृत आकृतीची लक्षणे आपणास ज्ञात झालेली आहेतच.

संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीमध्ये असलेली पदावली पुनरुक्त आहे असे कधी म्हणावयाचे? याचे उत्तर असे की, या राशीमधल्या प्रत्येक कंसांत असलेली चलमाला ही जर पुनरुक्त असेल तर सगळ्या कंसांची संयुक्त आकृती ही पुनरुक्ती आहे असे समजावे. पण प्रत्येक कंसामधली चलमाला ही पुनरुक्ती आहे किंवा नाही ते कसे ठरवावयाचे? तर, जेव्हा कंसामध्ये एकादा प, फ यासारखा विधानात्मक चल, आणि त्याचा ∼प, ∼फ यासारखा नकार हे " ∨ " या सातत्याने एकत्र जोडलेले असतात तेव्हा ती चलमाला अथवा तो कंस पुनरुक्तीरूप आहे असे समजावे. (प ∨ ∼प) ही चलमाला जशी तार्किक पुनरुक्त आहे तशाच (फ ∨ ∼फ), (ब ∨ ∼ब), (प ∨ ∼प ∨ फ), (प ∨ ∼ प ∨ फ ∨ ∼ब ∨ ∼ म ...) यासारख्या पदावलीही पुनरुक्तीच आहेत हे आधीच्या परिच्छेदात नमूद केलेलेच आहे. संयुक्त कंसाच्या प्राकृत आकृतीमधला प्रत्येक कंस जर अशाप्रकारचा पुनरुक्त असेल तर त्या आकृतीमधली सगळी कंसमालिका पुनरुक्ती आहे असे समजावे.

उदाहरणार्थ, लेखारंभी दिलेल्या ६ युक्तिवादांपैकी (१) क्रमांकाच्या युक्तिवादाची { (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ अशी प्रतीकात्मक राशी तयार होते आणि तिचे तार्किक रूपांतर केल्यास (प ∨ ∼प ∨ फ) • (∼प ∨ फ ∨ ∼फ) ही संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती प्राप्त होते हे आपण वर पाहिलेच आहे. या आकृतीवर जरी नुसता दृष्टिक्षेप टाकला तरी तिच्यामधला प्रत्येक कंस पुनरुक्तीरूप आहे ही गोष्ट चटदिशी आपल्या लक्षात येते. पहिल्या कंसामधल्या चलमालिकेत (प ∨ ∼प) ही मूळ पुनरुक्ती आहे तर दुसऱ्या कंसामध्ये (फ ∨ ∼फ) ही मूळ पुनरुक्ती आहे. दोन्ही कंस असे पुनरुक्तीरूप असल्याकारणाने ही संपूर्ण आकृती पुनरुक्तीपर आहे हे उघड आहे. याचाच अर्थ असा की ज्या मूर्त





युक्तिवादाच्या पदावलीची ही प्राकृत आकृती आहे तो मूर्त युक्तिवाद तर्कदृष्टया उचित आहे.

अशाप्रकारे संयुक्त कंसाची प्राकृत आकृती ही दिलेला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे की नाही हे ठरविण्याच्या कामी उपयोगी पडते. याच पद्धतीने आपण लेखारंभीच्या इतरही पाच युक्तिवादांचे परीक्षण करू. हे परीक्षण करताना आपण पक्ष -पदावलीच्या रुपांतरात पाउलागणिक वापरलेली सूत्रे अत्यंत संक्षेपाने सूचित करू :-

युक्तिवाद (२)

{ (प ⊃ फ) · ~फ } ⊃ ~प (पक्ष)
~{ (~प ∨ फ) · ~फ } ∨ ~प
(“ ⊃ ” ची व्याख्या)
{ ~(~प ∨ फ) ∨ ~ ~फ } ∨ ~प
(डी मॉर्गन)
{ ~ (~प ∨ फ) ~ फ } ∨ ~ प
(द्विरुक्त नकार)
{ (~ ~प · ~फ) ∨ फ } ∨ ~ प
(डी मॉर्गन)
{ (प · ~फ) ∨ फ } ∨ ~प
(द्विरुक्त नकार)
{ फ ∨ (प · ~फ) } ∨ ~प
(क्रमबदल)
{ (फ ∨ प) · (फ ∨ ~फ) } ∨ ~ प
(वितरण)
~प ∨ { (फ ∨ प) · (फ ∨ ~फ) }
(क्रमबदल)
(~प ∨ फ ∨ प) · (~प ∨ फ ∨ ~फ)
(वितरण)
(प ∨ ~प ∨ फ) · (~प ∨ फ ∨ ~फ)
(अकारविल्हे)

– या शेवटच्या टप्प्यावर आपणास सं. कं. प्रा. आकृती प्राप्त होते. या आकृतीवर नुसती नजर टाकली तरी तिच्या दोन्ही कंसांत पुनरुक्तीपर चलावली असल्याचे दिसून येते. दोन्ही कंस पुनरुक्तीपर असल्याकारणाने ही संपूर्ण प्राकृत आकृती पुनरुक्तीपर असून, { (प ⊃ फ) · ~ फ } ⊃ ~ प, ही आरंभीची युक्तिवाद–व्यंजक पदावली पुनरुक्ती आहे आणि तिच्यात व्यक्त झालेला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) · ~प } ⊃ ~फ (पक्ष)
~{ (~प ∨ फ) · ∨प } ∨ ~फ
(“ ⊃ ” ची व्याख्या)
{ ~(~प ∨ फ) ∨ ~ ~प } ∨ ~फ
(डी मॉर्गन)
{ ~ (~प ∨ फ) ∨ प } ∨ ~फ
(द्विरुक्त नकार)
{ (~ ~प · ~फ) ∨ प } ∨ ~ फ
(डी मॉर्गन)
{ (प · ~फ) ∨ प } ∨ ~ फ
(द्विरुक्त नकार)
{ प ∨ (प · ~फ) } ∨ ~ फ
(क्रमबदल)
{ (प ∨ प) · (प ∨ ~फ) } ∨ ~ फ
(वितरण)
~फ ∨ { (प ∨ प) · (प ∨ ~फ) }
(क्रमबदल)
(~फ ∨ प ∨ प) · (~फ ∨ प ∨ ~फ)
(वितरण)
(प ∨ प ∨ ~फ) · (प ∨ ~फ ∨ ~फ)
(अकारविल्हे)
(प ∨ ~फ) · (प ∨ ~फ) (पुनरुक्ती)
(प ∨ ~फ) (पुनरुक्ती)

– येथे शेवटच्या टप्प्यावरील पदावलीत तार्किक पुनरुक्तीपर असे काहीच दिसत नाही. त्याअर्थी परीक्षणार्थ घेतलेली पदावली ही पुनरुक्त नसून, तिच्या रूपाने व्यक्त झालेला मूर्त युक्तिवाद हा उचित नाही : म्हणजेच तो तर्कदृष्टया अनुचित अथवा सदोष आहे हे सिद्ध होते.

येथे लक्षात घेण्याजोगी एक बाब अशी की, शेवटच्या टप्प्यावर जी सं. कं. प्रा. आकृती तयार होते तिच्यामध्ये केवळ एकच कंस दृग्गोचर होतो. अशा एक कंसमय आकृतीला संयुक्त कंसाची प्राकृत आकृती म्हणणे हे जरा विचित्रच आहे. जेथे “ · ” या संयोगवाची चिन्हाने जोडलेले दोन किंवा अधिक





कंस नाहीत अशी पदावली संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीत आहे असे सकृत् दर्शनी तरी म्हणता येत नाही. तथापि, अशा एककंसमय पदावलीचा सं. कं. प्रा. आकृती म्हणून स्वीकार करावयास काहीच हरकत नाही. जरी अशा एककंसमय पदावलीत संयोग चिन्हाने जोडलेले कंस नसले तरी सं. कं. प्रा. आकृतीची अन्य सगळी लक्षणे तिच्यात दिसून येतात. "⊃" सारखा सातत्याचा लोप, कंसाला विलगलेल्या "∼" या नकारचिन्हाचा अभाव हीं लक्षणे तर तिच्यात आहेतच; पण शिवाय ती पुनरुक्त आहे की नाही तेही ठरविता येते. उदाहरणार्थ वरील (३) क्रमांकाच्या युक्तिवादाच्या पदावलीची (प ∨ ∼ फ) ही प्राकृत आकृती पुनरुक्ती नाही हे उघड आहे. पण कधी कधी पुढीलप्रमाणे एकाद्या युक्तिवादाची पदावली एककंसमय आकृतीत रूपांतरित होते आणि तरीही पुनरुक्तीरूप ठरते :

प ⊃ (प ∨ फ) (पक्ष)
∼प ∨ प ∨ फ ("⊃" ची व्याख्या)

– ही पदावली एककंसमय प्राकृत आकृतीत असूनही पुनरुक्त आहे यात शंका नाही. काही तर्कशास्त्रज्ञ अशा एककंसमय प्राकृत आकृतीला "ऱ्हासित" प्राकृत आकृती म्हणतात.

युक्तिवाद (४).

{ (प ⊃ फ) • फ } ⊃ प (पक्ष)
∼{ (∼प ∨ फ) • फ } ∨ प ("⊃" ची व्याख्या)
{ ∼(∼ प ∨ फ) ∨ ∼फ } ∨ प (डी मॉर्गन)
{ (∼∼प • ∼फ) ∨ ∼फ } ∨ प (डी मॉर्गन)
{ (प • ∼फ) ∨ ∼फ } ∨ प (द्विरुक्त नकार)
{ ∼फ ∨ (प • ∼फ) } ∨ प (क्रमबदल)
{ (∼फ ∨ प) • (∼फ ∨ ∼फ) } ∨ प (वितरण)
प ∨ { (∼फ ∨ प) • (∼फ ∨ ∼फ) } (क्रमबदल)
(प ∨ ∼फ ∨ प) • (प ∨ ∼फ ∨ ∼फ) (वितरण)
(प ∨ प ∨ ∼फ) • (प ∨ ∼फ ∨ ∼फ) (अकारविल्हे)
(प ∨ ∼फ) • (प ∨ ∼ फ) (पुनरुक्ती)
(प ∨ ∼फ) (पुनरुक्ती)

– येथेही शेवटच्या पायरीवर तार्किक पुनरुक्ती दृग्गोचर होत नाही. त्या अर्थी पक्ष म्हणून स्वीकारलेली पदावली ही पुनरुक्ती नसून, तिच्यात ग्रथित केलेला युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (५) :–

{ (प ∨ फ) • ∼प } ⊃ फ (पक्ष)
∼{ (प ∨ फ) • ∼प } ∨ फ (⊃ ची व्याख्या)
{ ∼ (प ∨ फ) ∨ ∼∼प } ∨ फ (डी मॉर्गन)
{ ∼(प ∨ फ) ∨ प } ∨ फ (द्विरुक्त नकार)
{ (∼प • ∼फ) ∨ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)
{ प ∨ (∼प • ∼फ) } ∨ फ (क्रमबदल)
{ (प ∨ ∼प) • (प ∨ ∼फ) } ∨ फ (वितरण)
फ ∨ { (प ∨ ∼प) • (प ∨ ∼फ) } (क्रमबदल)
(फ ∨ प ∨ ∼प) • (फ ∨ प ∨ ∼फ) (वितरण)
(प ∨ ∼प ∨ फ) • (प ∨ फ ∨ ∼फ) (अकारविल्हे)

– येथे शेवटच्या टप्प्यावरील सं. कं. प्रा. आकृतीमधल्या दोन्ही कंसांत पुनरुक्तीपर चलावली आहेत. दोन्ही कंस पुनरुक्तीपर असल्याकारणाने ही संपूर्ण प्राकृत आकृती पुनरुक्तीपर आहे. आणि प्रारंभीची युक्तिवादव्यंजक पदावली ही पुनरुक्ती असून, तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद तर्कदृष्ट्या उचित आहे हे उघड आहे.





युक्तिवाद (६)

{ (प ∨ फ) · प } ⊃ ~फ (पक्ष)

~{ (प ∨ फ) · प } ∨ ~फ ("⊃"ची व्याख्या)

{ ~(प ∨ फ) ∨ ~प } ∨ ~फ (डी मॉर्गन)

{ (~प · ~फ) ∨ ~प } ∨ ~फ (डी मॉर्गन)

{ ~प ∨ (~प · ~फ) } ∨ ~फ (क्रमबदल)

{(~प ∨ ~प) · (~प ∨ ~फ)} ∨ ~फ (वितरण)

फ ∨ {(~प~ ∨ ~प) · (~प ∨ ~फ)} (क्रमबदल)

(~फ ∨ ~प ∨ ~प) ·
(~फ ∨ ~प ∨ ~फ) (वितरण)

(~प ∨ ~प ∨ ~फ) ·
(~प ∨ ~फ ∨ ~फ) (अकारविल्हे)

(~प ∨ ~फ) · (~प ∨ ~फ) (पुनरुक्ती)

(~प ∨ ~फ) (पुनरुक्ती)

– येथे शेवटच्या टप्प्यावर तार्किक पुनरुक्ती दिसून येत नाही. यावरून, पक्ष म्हणून स्वीकारलेली प्रारंभीची पदावली ही पुनरुक्ती नसून, तिच्यात ग्रथित केलेला युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

– अपूर्ण





श्री. श्री. रा. टिकेकर

जवानांची वाढती बेकारी

गेल्या २०–२१ वर्षात योजनाबद्ध प्रयत्न लोक-कल्याणार्थ आम्ही केले; परंतु त्या प्रयत्नांचे चीज व्हावे तसे झाले नाही. लोक–कल्याणाचे दृश्य-फल लाभले नाही. उलट लोकांमध्ये निराशा वाढली. वैफल्य बळावले; असंतोष व्यक्त होऊ लागला. याचे मुख्य कारण म्हणजे वाढती–बेसुमार वाढती–लोकसंख्या असे आता जाहीरपणे सरकारने कबूल केले. आणि कुटुंब नियोजनाचा कार्यक्रम चढाईने चालू ठेवला. परंतु हा कुटुंब स्वास्थ्याचा उपाय पहिल्या दोन पंचवार्षिक योजनाकालात उपेक्षिला. म्हणून आजची ही बिकट परिस्थिति प्राप्त झाली आहे. तिजपैकी वाढत्या बेकारीचा विचार करण्याचे योजिले आहे.

योजनाबद्ध विकासाचे अपयश

सरकारी आकड्यांनुसार स. १९६५ मध्ये नोंद-लेले बेकार ८४२ हजार होते. स. १९६९ मध्ये ते १५२६ हजार झाले ! चार वर्षात ही दाम–दुप्पट गाठली– ही घोर चिंताजनक बाब होय. या बेकारांची वर्गवारी अशी–

मॅट्रिक झालेले ५८० हजार (स. १९६५)
,, ,, ९१० ,, (स. १९६९)

–आणि पदवी-धर- डबल पदवीधर असे बेकार ह्या दोन वर्षात ८६ हजार आणि २१५ हजार होते. ह्या पदवीधर बेकारांची वाढ तर अत्यंत तीव्र आहे- ती विशेष झपाट्याने झाली. आणि योजनाबद्ध विकासाचे अपयश ते हेच ! समाजाला– समाज-धुरीणांना हा फार मोठा धक्का होय– या पासून धोका देखील तितकाच मोठा आहे.

पण हे असे का झाले ? आमचे, आमच्या सरकारचे, आमच्या मंत्र्यांचे धोरण चुकले कोठे ? हे एक आत्मपरीक्षण आहे. कुणा एकाला– एका पक्षाला दोषी ठरविण्याचा, कुणाच्या तरी डोईवर खापर फोडण्याचा हा प्रयत्न नसून अशी चूक पुन: होऊ नये म्हणून काय काय खबरदारी घ्यावी ते तपासण्यासाठी हे विवेचन आहे. येविषयी गैरसमज न व्हावा.

पहिल्या दोन्ही योजनात कुटुंब–नियोजनाकडे दुर्लक्ष झाले; कारण श्रीमती अमृत कौर या आमच्या दिल्लीतल्या पहिल्या आरोग्य मंत्री होत्या. त्या स्वत: अविवाहित आणि ख्रिश्चन धर्मानुयायी. राज-घराण्यातील बहुपत्नीकत्वामुळे उद्‌भवलेल्या कारस्थानातून बाहेर पडण्यासाठी त्यांनी धर्मांतर केलेले. तशात गांधीवादी विचारांचा पगडा त्याजवर बसलेला. म्हणून त्यांना कुटुंब नियोजन विचार पसंत नव्हता. राष्ट्रीय कार्यक्रम म्हणून तो पत्कर-ण्यास त्यांचा स्पष्ट विरोध होता.

शिक्षणखात्याची हिकमत

आरोग्यखात्याचा हा हट्ट आपल्या नियोजनास बाधक झाला– तसा शिक्षण खात्याचा लहरीपणा आजच्या पिढीला भोवत आहे– बेकारी वाढवीत आहे– सुशिक्षितांची बेकारी भरमसाट फुगवीत आहे. आमचे पहिले शिक्षणमंत्री मौलाना अबुल कलाम आझाद. त्यांच्याकडे हे खाते आल्यानंतर पहिली काही वर्षे काय करावे, या विचारात गेली. कारण शिक्षण हे राज्यांच्या अखत्यारातले खाते. प्रत्येक राज्यात नवे शिक्षणमंत्री आलेले. प्रत्येकाला आपल्या नव्या नव्या कल्पना प्रत्यक्षात आणण्याची उत्सुकता. यामुळे आझादांची योजना सर्वांनाच पटणारी नव्हती. आणि आझादांजवळ ह्या बाबतीत नवा, रचनात्मक विचार होता कुठे ? ‘ बेसिक ’ शिक्षणावर दिला भर; पण मंजूर केलेल्या रकमा खर्च होईनात. तेव्हा तपासणी समित्यांनी वारंवार ठपका ठेवला की शिक्षणमंत्र्यांकडे खर्च करण्याची योजना नसता मोठमोठ्या रकमा मंजूर का होतात ? अशा रकमा गुंतून रहाणे–त्या खर्च न होणे–रास्त नव्हे ! !





झाले ! मौलानांच्या प्रभावळीतील मंडळींनीं योजना आखल्या. जामामिलियाला लाखो रुपयांचे अनुदान ! मग बनारस हिंदु विद्यापीठाला-ही तितकेच ! विद्यार्थ्यांच्या प्रमाणावर ही रक्कम ठरली नाहीं. अलीगड मुस्लीम विद्यापीठाला देखील तेवढीच देणगी. एवढ्याने कोटचवधि रुपये संपतील कसे ? म्हणून मग प्रत्येक विद्यापीठाला देणगी देण्याचा बूट निघाला. पोहण्यासाठी तलाव, सांस्कृतिक कार्यक्रमासाठी रंगमंच बांधण्यासाठी, परदेशी विद्यार्थ्यांसाठी वसतिगृहे, यासाठी देणग्या जाहीर होऊ लागल्या. तरी रक्कम संपण्याची चिन्हे दिसेनात.

रवींद्र नाटचगृहे, युवक मेळावे, (राज्यवार-भारत भरचे) असे त्यांचे भाग पाडले. युनिव्हर्सिटचा भराभर प्रसविण्यास सुरुवात झाली. विद्यापीठांना अनुदाने कोटी कोटी रुपयांची लागतात-म्हणून ही एक नामी युगत मौलानांच्या कचेरीला सुचली. आपल्या विद्यापीठांची वाढ अशी झाली आहे :-

स. १९५०-५९ = ११ विद्यापीठे

स. १९६०-६८ = ३४ विद्यापीठे.

-ही वाढ कुणालाही समर्थनीय ठरविता येणार नाही. कारण शिक्षणाबाबत घटनेतील तरतुदीकडे जाणून बुजून दुर्लक्ष करून, विद्यापीठांची ही भरमसाट वाढ क्षम्य कशी मानावी ? " घटना अमलात आल्या-पासून १० वर्षात १४ वर्षापर्यंतच्या मुलांमुलींच्या मोफत-सक्तीच्या शिक्षणाची तरतूद करावी-हा आदेश घटनाकारांनी दिला असता, तो धुडकावून त्या अवधीत (१९५०-५९) ११ विद्यापीठे स्थापण्याचा अट्टाहासाला हसावे की रडावे ? आणि पुढल्या आठ वर्षात तर ह्या अट्टाहासाची परम सीमा गाठली ! जवळ जवळ तीन डझन विद्यापीठे प्रसवून ठेवली !! पण आणखीही इतर शिक्षण-संस्था निर्माण केल्या- केंद्रीय शिक्षण खात्याला खिरापत वाटण्यासाठी "खाती" काढून ठेवली. तांत्रिक शिक्षणाचा प्रसार झाला पाहिजे ह्या गोंडस सबबीसाठी त्या शिक्षण संस्थांची वाढ चालविली तिचे प्रमाणः-

वर्ष	डिग्री←—→संस्था←—→डिप्लोमा	
१९५१	५३	८९
१९६१	१११	२०९
१९६६	१३७	२८४

तांत्रिक शिक्षणात डिग्रीवाले आणि डिप्लोमावाले असा फरक होतो. एका डिग्रीवाल्या इंजिनियराच्या हाताखाली सुमारे १० - १५ डिप्लोमावाले (कामाच्या स्वरूपाप्रमाणे) लागतात. म्हणून डिग्री देणाऱ्या संस्था कोणत्या शाखेच्या आहेत-त्यांना मदतनीस डिप्लोमावाले किती लागतील याचा ताळमेळ राखला नाही- म्हणून पुष्कळवेळा कामे-खोळंबून राहिली होती. महाराष्ट्र सरकारच्या एका अंतस्थ रिपोर्टात खुलासा होता की रस्ते-घरे बांधण्याचे सरकारी काम मंदावले-कारण इंजिनि-यरांची नेमणूक झाली असली तरी त्याना लाग-णाऱ्या डिप्लोमावाल्यांची कमतरता आहे. मुंबई नगरपालिका आणि गृहनिर्माण मंडळ यांच्या बांध-कामाच्या अनास्थेचा तो खुलासा होता. म्हणून डिग्रीवाले आणि डिप्लोमावाले यांचा ताळमेळ नीट राखणे जरूर असते. ह्या तांत्रिक शिक्षण संस्थांत प्रवेश मिळालेल्या व त्यातून पसार झालेल्या विद्या-र्थ्यांचा तपशील चिंतनीय आहे. एकाच वर्षाचे हे आंकडे असले तरी एकंदर 'निकाला'चे प्रमाण त्यावरून अजमावता येते.

डिग्रीसंस्था

वर्ष	प्रवेश	पसार
१९५१	४७८८	२६९३
६१	१५४९७	७०२६
६६	२५००६	१३०५१

डिप्लोमा संस्था

वर्ष	प्रवेश	पसार
१९५१	६२१६	२६२६
६१	२६५२५	१०३४९
६६	४८५७९	२२२६०

हे आकडे विलक्षण बोलके आहेत. डिग्रीवाले आणि डिप्लोमावाले यांमध्ये जो "ताळ" हवा होता-तो तर शेवटपर्यंत राखता आला नाही. शिवाय एकंदर नापासीचे वाढते प्रमाणही स्पष्ट होते. मिळून ह्या तांत्रिक शिक्षणातली योजना अभावाने





तळपते. असे का झाले ? आणि हे कुणी केले. हा इतिहास माहितीच्या दृष्टीने मनोरंजक आहे. राष्ट्रीय हिताच्या दृष्टीने उद्वेगकारी-चीड आणणारा आहे. झाले होते काय तर मौलानांच्या पश्चात् शिक्षण-मंत्र्यांचे कार्यालय दुभंगले : श्रीमाली आणि कबीर यांच्या मधील स्पर्धा शिगेस पोचली. एकाने विद्यापीठांची वाढ आरंभली तर दुसऱ्याने तांत्रिक-शिक्षण संस्थांची !

शिक्षकांचा तुटवडा

तांत्रिक-शिक्षणासाठी साहित्य पुष्कळ लागते आणि ते तयार कपड्यांसारखे कुठेही मिळत नाही. परदेशातून मागविणे तर अशक्यप्राय होते. शिवाय तांत्रिक शिक्षकांची गरज इतर कशानेही भरून निघत नाही. म्हणून पुष्कळ संस्थाकडे यंत्रे-उपकरणी पुरेशी नव्हती शिक्षकांचा तुटवडा होता. तरी त्या संस्था चालू राहिल्या. त्यातून विद्यार्थी भराभर बाहेर पडू लागले ! ! अशांना नोकरी कशी मिळावी ? आणि कुठेही झाले तरी ही " अर्धवट" मंडळी टिकावी कशी ? भारत सरकारच्या लक्षात ही चूक आली-तिची मुख्य ' जबाबदारी असलेल्या अधिकाऱ्यास ' शिक्षा म्हणून बढती दिली . . . . . वगैरे सर्व प्रकार अनेकांना ठाऊक आहेत. पण बहुतेकांनी आळीमिळी पत्करली ...... विद्यार्थ्यांचे, राष्ट्राचे नुकसान होत राहिले.

रत्नागिरीचे उदाहरण

अपुऱ्या शिक्षणसाहित्याचा महाराष्ट्रातील नमुना इतर ठिकाणच्या अपुरेपणाची कल्पना येण्यासाठी पुरेसा होईल. रत्नागिरीच्या तंत्रशाळेतल्या विद्यार्थ्यांना काही यंत्रे अभ्यासाला मिळत नव्हती. ही अडचण अनेक वर्षांची होती, पण ती दूर करण्याची नामी हिकमत अधिकाऱ्यांनी काढली. प्रायोगिक व इतर परीक्षांसाठी रत्नागिरीचे विद्यार्थी कऱ्हाडला जात. परीक्षांमधील तासदोन तासांच्या अवधीत त्या खास यंत्रांची माहिती कऱ्हाडलाच द्यावी- लगेच त्या विषयाची परीक्षा घ्यावी असा झटपट कारभार बरीच वर्षे चालला. मग असा विचार बळावला की रत्नागिरीला ती यंत्रे हवीतच कशाला ? कऱ्हाडच्या यंत्रशाळेतल्या यंत्रांवर काम भागविता येते ना ? आमच्या नवजवानांचे नशीब बलवत्तर म्हटले पाहिजे- कारण रत्नागिरी- कऱ्हाड प्रयोग, यशस्वी व काटकसरीचा म्हणून इतर तंत्रशाळांत पत्करला नाही ! !

बेकारी वाढते आणि ती कशी वाढते याचा हा सरकारी कचेरीतला कारभार आपण पाहिला. आता व्यवहारी बाजू लक्षात घेतली पाहिजे. तांत्रिक शिक्षण घेतलेले विद्यार्थी शेवटी कोणत्या कारखान्यात, व्यवसायात, जाणार, याचा विचार अभ्यासक्रम ठरविताना मुळीच झाला नाही. पूर्वी आपणाकडे नव्हते असे किती तरी नवे प्रचंड कारखाने आपणांकडे आता सुरू झाले आहेत. त्यांत उपयोगी पडण्यासाठी नव-जवान तयार करावे की नाही ? परंतु आमच्या शिक्षणतज्ञांनी (तांत्रिक शाखा) आपण चालू जमान्यांतच नाही असे मानले. खताचे रासायनिक कारखाने निघाले; बैमानिक दुरुस्ती, तपासणी वाढली; नवी नवी विमानें प्रचारांत आलीं; रेडिओचे, तारायंत्रांचे; नवें तंत्र सुरु झाले ; सरकारी खाते म्हणून रेडिओ साठीं तंत्रज्ञ, इंजिनियर पाहिजेत; नव्याने सुरू झालेल्या लोखंडी-पोलादी कारखान्यांत टेलिफोनच्या कारखान्यांत, आगगाडीचे डबे, इंजिनें बनविण्याच्या कारखान्यांत ..... अशा विविध प्रकारच्या औद्योगिक व्यवसायांत कामें आपल्याच नव-जवानांना करावयाची आहेत. हें व्यवहारी सत्य तांत्रिक शिक्षणाची व्यवस्था करणारांना उमगले होते असे वाटत नाही. कारण डिग्रीवाले आणि डिप्लोमावाले यांचा मेळ कुणीच घातला नाही - घालण्याकडे लक्ष-पुरविले नाही. आणि मुख्य म्हणजे प्रत्येक उद्योग धंद्याची गरज काय आहे - कोणत्या प्रकारची किती मंडळी हवी याचा विचारच झाला नाही. आमच्या योजना-मंडळाला दोन महत्त्वाचा विचार प्रथम-पासून सुचला नाही : (१) परकी चलन (२) तांत्रिक मनुष्य बळ. या दोन बाबींचा उल्लेख त्यांच्या " आराखड्यात " केव्हापासून आला आहे हे पाहिले म्हणजे ह्या विधानाची सत्यता पटेल.

प्रत्येक मोठ्या औद्योगिक प्रकल्पात " शिक्षण-संस्थे"चा समावेश आहे. कार्यकर्त्यांच्या घरच्या





मुलाबाळांना लहानपणापासून त्या त्या कामाची गोडी लागावी – दुसऱ्या पिढीचे कामगार कारखान्यात कामाला यावे, ह्या हेतूने अशा ट्रेनिंग स्कूलची जोड प्रत्येक कारखान्यास दिलेली आहे. चित्तरंजन इंजिन कारखाना, पेरांबूरचा डब्यांचा कारखाना, टेलिफोन, रेडिओ विमाने यांचे बंगळूरचे कारखाने, भिलाई, राऊरकेला, दुर्गापूर येथील पोलादी कारखाने, भोपाळ हेवी इलेक्ट्रिकल्स, सिंद्री, तुर्भे, नानगल . . येथील खत कारखाने . . . अशा सर्व कारखान्यात शिकविण्याची सोय आहे. मुलांना पैसे देऊन रहाण्याखाण्याची व्यवस्था करून, त्या त्या कारखान्याला उपयोगी असे कारागीर मिळविण्याची ही व्यवस्था व्यवहारी आहे. आता पगारी शिकाऊ उमेदवारीचा कायदा झाला असल्याने अधिक जवानांना ह्या सवलतीचा फायदा मिळतो. तांत्रिक शाळा–कॉलेजांचे महत्त्व त्या मानाने कमी होते. कारण कारखान्याच्या खास गरजेनुसार शिकविलेले कारागीर हे अधिक कार्यक्षम असावयाचेच !

तांत्रिक संस्थांचा अभ्यासक्रम एका विशिष्ट औद्योगिक व्यवसायासाठी नसून सर्व साधारणपणे कुठल्याही यांत्रिक कारखान्यात प्रवेश मिळण्यापुरते शिक्षण देण्याचा असतो. अलीकडे आपोआप चालणारी यंत्रे वाढली आणि दूर ठिकाणी राहून, बटन दाबून, सर्व कामे चालू–बंद करता येत असल्याने, फार कुशल कारागिरांची गरज उरली नाही. "रीमोट कंट्रोलरूम" मध्ये जागरूक रहाणारी यांत्रिक मंडळी अधिक हवी. यंत्रे देखील इतकी भराभर बदलत आहेत. त्यांच्या सूक्ष्म व्यवहाराचे प्रमाणही असे सूक्ष्मतम होत आहे की जुन्या वळणाचा हुषार इंजिनियर देखील उपयोगी पडणार नाही. म्हणून नव जवानांची गरज अधिक. शिकाऊ वयाचे नवजवान कामावर घेण्याची ज्याची त्याची धडपड ! परंतु आमचे पालक–शिक्षक विद्यार्थ्यांना डिग्री घेण्याचा आग्रह करतात–पदव्युत्तर अभ्यासाचा तगादा मागे लावतात–आणि मग अशा (सिंगल– किंवा डबल) पदवीधराला सोइस्कर काम मिळत नाही म्हणून मग सरकारच्या नावे ओरडत रहातात. या संदर्भात "भिलई" कारखान्याची एक बाब मुद्दाम सांगण्यासारखी आहे.

शिक्षणाचा अपव्यय

कारखान्याचा व्याप प्रारंभी १० लाख टन सालीना ठरला. त्यासाठी एकूण सहा–साडेसहा हजार माणसे लागायची अशी योजना. त्यापैकी दोन हजार जवान रशियातून शिकवून आणायचे. प्रत्यक्ष शिकाऊ उमेदवारांची निवड करताना शिक्षणमंत्र्यांनी आग्रह धरला की डिग्रीवाले उमेदवार रशियाला पाठवा. रशियन तंत्रज्ञांचे म्हणणे निराळे होते. "दोन धड हात असलेला, धडधाकट मुलगा, कुठलीही एक भाषा येत असलेला १८–२० वयाचा द्या. त्याला आम्ही शिकवून तयार करू. पदवीधरांना शिकणे जमणार नाही– शिकवणे आम्हांला जमणार नाही . . . . रशियाचे म्हणणे आमच्या सरकारने ऐकले नाही–परिणामी भिलईच्या कारखान्यासाठी दीडपट–दुप्पट माणसे नेमली ! ! सारांश, पदवीधरांचे प्रयोजन नसता त्यांची पैदास भराभर होत आहे. बेकारांची वाढ होत आहे.

तांत्रिक-पदवीधरांची गोष्ट चटकन् पटवून देता आली. तशी इतर पदवीधरांची कल्पना करावी लागेल. इतकी विद्यापीठे कशाला ? इतके पदवीधर कशाला ? ह्या प्रश्नांना सरळ उत्तर आहे. ह्या पदवीधरांचा शिक्षक म्हणून उपयोग करून घेतला–घटनेचा आदेश अमलात आणण्याचा प्रयत्न केला, तर बेकारीचे भूत सत्कार्याला जुंपता येईल. पण हा सुविचार अधिकाऱ्यांना का पटत नाही-कळत नाही. साक्षरता वाढली– १४ वर्षापर्यंतच्या मुला मुलींना सक्तीचे-मोफत शिक्षण देण्याची व्यवस्था केली तर किती तरी बेकारांना काम मिळेल, अनेक शाळा बांधाव्या लागतील. पुष्कळ छापखान्यांना भरपूर कामात गुंतवून ठेवता येईल. साक्षर झालेल्या लोकांमुळे वर्तमानपत्रे, मासिके, पुस्तके यांचा खप चांगला भरपूर वाढेल.

ग्रामीण–नागर भेदभाव

हा व्यवहारी मार्ग न पत्करता विद्यापीठे आणि तांत्रिक शिक्षणाच्या अर्धवट संस्था काढल्याने





साधले काय ? तर ग्रामीण-नागर असा लोकात भेदभाव वाढला; खर्चाचे पण निरुपयोगी शिक्षण घेण्याची चटक वळावली आणि शिक्षणाचा प्रत्यक्ष परिणाम म्हणून अंगमेहनतीची कामे करण्यात कमीपणा वाटू लागला. नागरी जीवन आवडू लागले- ग्रामीण जीवनाचा कंटाळा येऊ लागला. शहरांची वाढ- म्हणजे गर्दी- झपाटयाने होऊ लागली. ग्रामीण सुधारणा मागे पडली-

शेतकी कॉलेजे नोकरांसाठी

शेतकी कॉलेजांची करामत पहा. भारतभर मिळून दर साल ५ ते सहा हजार शेतकी पदवीधर शिकून तयार होतात. त्यांनी प्रत्यक्ष शेती केली नाही. आपल्या ज्ञानाचा उपयोग, इतर भाईबंदांना प्रत्यक्ष शेतकाम करून दाखवून होऊ दिला नाही. सर्वजण सरकारी किंवा इतर ठिकाणी **नोकर** बनले ! शेतीला त्यांचा प्रत्यक्ष फायदा मिळाला नाही. शेतकी विद्यापीठांचे हेच ध्येय असावे का ? आपणांकडे देशभरात मिळून शेतकी पदव्या देणाऱ्या- त्यासाठी अभ्यास करून घेणाऱ्या ७१ संस्था आहेत. ह्या सर्व नोकर तयार करणाऱ्याच नव्हत काय ? शेतीचा प्रत्यक्ष फायदा त्यांपासून का होऊ नये ?

परावलंबी जीवन

डिग्रीवाले विद्यार्थी मग ते विद्यापीठांतले असोत किंवा तांत्रिक शाळा कॉलेजांतले असोत बव्हंशी कुणाकडून तरी शिक्षणासाठीं पैसे मिळवितात. म्हणजे साधारणपणे २०-२१ वय होईपर्यंत आमचे भारतीय जवान परावलंबी असतात. डबल डिग्रीवाले होणारे सुद्धा घरून म्हणा अगर इतर कुठून पैसा " मागवीत " असतात. निढळच्या कामाने मिळवीत नसतात. भारतीय विद्यार्थी पदवी मिळेपर्यंत म्हणजे निदान १५-१६ वर्षे पैशाबाबत परावलंबी रहातो- आणि याच्यासाठी सार्वजनिक खर्च इतका दीर्घ काळ होत रहातो. इतका दीर्घकाळपर्यंत आपल्या नव्या जवान पिढीची शिक्षणाची जबाबदारी पत्करणारे दुसरे सरकार जगात नसावे. अशी जबाबदारी इतक्या वयापर्यंत इतरांनी पत्करल्यामुळे स्वतः आपण कांही नोकरी-धंदा पत्करून पैसा मिळवावा- आपले शिक्षण आपणच करावे, अर्जन-अध्ययन एकदम साधावे असा विचार अत्यंत थोडक्यांना सुचतो- परिस्थितीने त्यांजवर तो कदाचित् लादलेला असतो. म्हणून आमच्या नव पिढीची असहाय्यता- कष्ट करण्यातली कुचराई वारंवार स्पष्ट होत रहाते. जवानांना शोभादायक अशी हिंमत आणि नांव मिळविण्याची अंतःस्फूर्ति या उभय गुणांचा अभाव नव जवानात आढळतो- म्हणून खेद होतो.

ब्रिटन-जपान-इराण

परंतु दीर्घकाळचे परावलंबी शिक्षण देण्याचा हा विक्रम अशा दुर्गुणांना पोसतो, हे आमच्या शिक्षणाधिकाऱ्यांना उमगले नाही असे म्हणावे लागते. ब्रिटनमधील जवान १४ व्या वर्षापासून मिळवता होतो, फावल्या वेळात तो अभ्यास करतो- सबंध दिवस कॉलेजच्या आवारात "हुंदडत" त्याला बसता येत नाही-ही ब्रिटिश परिस्थिती आमच्या विद्यार्थ्यांच्या जीवनापेक्षा किती तरी निराळी आहे. शेकडा ९० हून अधिक मुले १४ व्या वर्षापासून कुठे ना कुठे-कामात (धनोत्पादक) गुंतलेली असतात. हा ब्रिटिश अहवाल आहे. त्याच प्रमाणे कॉलेजमधील विद्यार्थ्यांना पुस्तकांसाठी किंवा फीसाठी तोशीस लागत नाही. हे उच्चशिक्षण त्याला **फुकटात** मिळविता येते. श्रीमंती जीवन असलेल्या ब्रिटनमधील ही परिस्थिति- लक्षात घेण्याजोगी आहे. एकूण ३२ लाख विद्यार्थ्यांपैकी बहुतेक (३१ लाखांहून थोडे अधिक) अर्जन-अध्ययन करणारे होते. सँडविच, ब्लॉक रिलीज, डे रिलीज आणि ईव्हिनिंग क्लासेस, अशा चार प्रकारच्या पद्धतीने अर्जन-अध्ययन इंग्लंडमध्ये चालते. (स. १९६७)

अर्जन- अध्ययन पद्धतीने किती कार्ये साधतात पहा : (१) कौटुंबिक उत्पन्नात भर (२) जबाबदारीची जाणीव वाढते; (३) विध्वंसक किंवा त्रासदायक प्रवृत्तींना आळा बसतो (४) अभ्यास चांगला होतो-शिक्षण संस्थांवर ताण कमी पडतो.

फिल्म आणि रेडिओ (आता टेलिव्हिजन) ही लोकसंपर्काची शिक्षण प्रसाराची साधने आहेत खरी. पण आपणाकडे ह्या साधनांचा फारसा उपयोग





करून घेतला नाही. फिल्ममुळे आपणाकडे काही गाण्यांचा प्रसार खेडोपाडी झाला आणि कित्येक फॅशन्सचाही. कित्येक गुन्हे देखील "फिल्म" मुळे आपण शिकलो, अशी बाल गुन्हेगारांची कबुली होती. रेडिओबाबत काय विचारावे ? तमाम भारतभर मिळून अवघ्या १८०० (अठराशे) शाळात रेडिओ ऐकण्याची सोय असल्याचे सरकारी अहवालात (न शरमता) जाहीर केले आहे ! ! टेलिव्हिजनचा प्रसार सध्या राजधानी दिल्ली पुरता मर्यादित आहे. परंतु इतर नव्या जुन्या राष्ट्रांनी ह्या साधनांचा उपयोग राष्ट्रीय हितासाठी कसा व किती झपाट्याने केला, हे पाहिले म्हणजे आमच्या शिक्षणखात्याची – रेडिओ टेलिव्हिजन खात्याची कीव येते ! ह्या शास्त्रीय दृष्टीने प्रयत्न त्यांनीं का केले नाहीत, असे त्यांना खडसून विचारावेसे वाटते; पण घटनेने लादलेली प्राथमिक जबाबदारी वीस वर्षे धुडकावणारी यंत्रणा थोडी सरावलेलीच असावी !

बी. बी. सी. चे कार्य

ब्रिटनमध्ये ३१००० (एकतीस हजार) शाळांत रेडिओ ऐकण्याची – ऐकून अभ्यास करण्याची सोय आहे. टेलिव्हिजनची सोय २१ हजार शाळात आहे. बी. बी. सी. ने ७० निरनिराळे रेडिओ–अभ्यासक्रम आखले – ते शाळांसाठी पार पाडले – एका वर्षभरात ! शिवाय १३०० शैक्षणिक संस्थांसाठी मिळून स्वतंत्र पण छोटे टेलिव्हिजन सर्किट उभारले आहे.

ब्रिटिश कर्तबगारीचा नीट अभ्यास करून जपानने रेडिओ – टेलिव्हिजनचे धोरण आखले. खास शैक्षणिक कार्यक्रम दिवसभर चालू ठेवणारी अनेक केंद्रे जपानमध्ये आहेत. कारण भारतीय आकाशवाणीसारखे मर्यादित-कोते-स्वरूप जपानी रेडिओचे नाही. मुंबई-पुणे-दिल्ली-कलकत्ता अशा शहरात आमच्या आकाशवाणीचेच एक एक केंद्र तेवढे आहे. परंतु जपानमध्ये एन्. एच्. के या मुख्य रेडिओचीच ३८० केंद्रे आहेत. आणि खास शैक्षणिक टेलि० साठी ७७० केंद्रे आहेत. या खेरीज ४६ व्यापारी कं. ची ३६० केंद्रे जपानभर पसरलेली आहेत. ह्यामुळे प्रत्येक शहरात ४-५ निरनिराळे कार्यक्रम दिवसभर ऐकता येतात. टेलि०चेही असेच दोन तीन निरनिराळे कार्यक्रम मिळण्याची सोय आहे. जपानची ह्या रेडिओ-इलेक्ट्रॉनिक क्षेत्रातली प्रगती इतकी प्रभावी आहे की आज जगभरच्या राष्ट्रांत जपानचा नंबर पहिला आहे. आणि ही माननीय प्रगती जपानने रेडिओ-टेलि० द्वाराच प्राप्त करून घेतली आहे.

आमच्याकडेही अशी प्रगति साध्य केली पाहिजे म्हणून टेलि०चा उपयोग करण्याची योजना डॉ. विक्रम साराभाई यांनी अमेरिकन 'नासा' संस्थेच्या सहकार्याने आखली आहे. पण तिला इतर खाती विरोध करीत आहेत. असो. रेडिओ-टेलि० यांचा उपयोग करून राष्ट्रीय उन्नती कशी साधता येते हे सांगतांना एवढे विषयांतर झाले.

इराणी धवल क्रांती

कांही नवी आफ्रिकन राष्ट्रेंदेखील रेडिओ-टेलि०चा उपयोग करून भराभर प्रगती करून घेत आहेत. आपल्या शेजारच्या इराणनें तर शिक्षणक्षेत्रांत "धवल" क्रांती केली – असे युनेस्कोचे रिपोर्ट आहेत. मग आम्ही इतके मागे का ? आमच्या शिक्षणाची ध्येयें एवढी उच्च असता, आमचे कार्य असे तोकडे का ? रेडिओ-फिल्म यांचा उपयोग आम्ही का करून घेतला नाही ? टेलिव्हिजन हे शिक्षणप्रसाराचे साधन म्हणून वापरण्यास आम्ही इतकी दिरंगाई का दाखवितो ? इत्यादि प्रश्नांचीं उत्तरें दिली पाहिजेत. बेकारी – सुशिक्षितांची आणि अशिक्षितांची – नुसत्या शिक्षिणांची सुद्धां– सोडविण्यासाठी शास्त्राची, शास्त्रीय ज्ञानाची कास धरली पाहिजे.

आत्मैव रिपुरात्मन:

सारांश, विद्यापीठे व तांत्रिक अभ्यासाच्या "उच्च" सोई भरमसाट वाढविल्याने ही बेकारी वाढली. उपलब्ध साधनांचा राष्ट्र संवर्धनाकडे उपयोग केला नाही म्हणून असे झाले. प्राथमिक, दुय्यम शिक्षण पुरेसे आणि व्यापक झाल्याखेरीज उच्च शिक्षणसंस्थांची वाढ केल्याने साक्षरता वाढली नाही– निरक्षरता मात्र वाढली. घटनेतील आदेश





पाळले असते तर फार वेगळी परिस्थिती झाली असती. उच्च शिक्षणावरचा खर्च एका रकमेने लाखो-क्रोडो रुपयांचा दाखविता येतो. पण त्याने मूळ साध्य मात्र दुरावते. आणि ग्रामीण जनांना अनिष्ट सवयी लागतात. कष्ट करण्याचा कंटाळा येतो; पांढरपेशा कामाकडे त्यांची ओढ वाढते. सर्वांनाच पांढरपेशी कामे मिळणार नाहीत. शेतीचे गुराढोरांचे काम कुणी तरी केलेच पाहिज ही जाणीव अद्याप पुरेशी होत नाही. ज्या वयात आपण हाताने काही करावे. कौशल्य शिकून घ्यावे असे वाटते, त्या वयात पुस्तकी घोकंपट्टीचा अभ्यास त्यांच्या मागे आपण लावतो. त्यांनी स्वतः थोडी कमाई करावी– आपले शिक्षण आपण आपल्या पैशाने पार पाडावे ही स्वावलंबनी वृत्ती आपल्या मुलाबाळांत आपण जोपासत नाही –इतर कुणी जोपासत असल्यास तो मार्ग आपणास कमीपणाचा वाटतो. आपणच आपल्या मुलांना परावलंबी लुळे बनवितो. वाढत्या वयात नवी तंत्रे त्यांना अवगत करता येत नाहीत– त्यांची व्हावी तशी बढती होत नाही. तुझ्यासाठी– तुझ्या शिक्षणासाठी– इतके हजार रु. खर्च झाले– आता तेंवढे तू भराभर मिळविले पाहिजेस असा घरचा तगादा होत राहिल्यामुळे वाममार्गाकडे याची प्रवृत्ति सहज वळते. अशी ही अनर्थपरंपरा आहे.

ह्या सर्व विनाशाचे कारण म्हणजे लोकांत सार्वत्रिक शिक्षण प्रसाराबाबत झालेली सरकारी अनास्था. ती दूर व्हावी, पूर्णार्थाने मोफत आणि सक्तीचे शिक्षण १४ वर्षापर्यंतच्या मुलांमुलींस देण्याची तजवीज करावी म्हणजे बेकारी उरणार नाही.





डॉ. द. भि. कुळकर्णी

मर्ढेकरांवरील आक्षेप*

१) **आक्षेप :** मर्ढेकरांचा कलाविचार यांत्रिक आहे.

निरसन : मर्ढेकरांचा कलाविचार अत्यंत सुस्पष्ट आहे. ही सुस्पष्टता विषयाची वरवर चर्चा केल्यामुळे आलेली नसून विषयाच्या तात्त्विक आकलनामुळे आलेली आहे. मर्ढेकरांचा कलाविचार यांत्रिक आहे असे म्हणण्याऐवजी मर्ढेकरांचा कलाविचार तात्त्विक आहे असे म्हणणे रास्त ठरेल.

२) **आक्षेप :** मर्ढेकरांचा कलाविचार गृहीतकृत्यात्मक आहे.

निरसन : परंपरा अथवा ग्रंथप्रामाण्य म्हणून मर्ढेकरांनी कुठलेही गृहीतकृत्य स्वीकारलेले नाही. उदाहरणार्थ, सत्य आणि सौंदर्य यांच्याबरोबरीने मर्ढेकरांना 'शिव' हे अंतिम जीवनमूल्य मानता आले असते; परंतु तसे त्यांनी ते मानलेले नाही.

सत्य, सौंदर्य, लय, सौंदर्यभावना, संवेदना ही मर्ढेकरी कलाविचारातील गृहीतकृत्ये नव्हत; या घटकांचे प्रतिपादन मर्ढेकर व्याकरण, तर्कशास्त्रीय परिभाषा, मानसशास्त्र या शास्त्राच्या आधारे करीत नाहीत तर स्वतःचा प्रत्यय आणि त्याचे तात्त्विक आकलन याच्या आधारे करतात. कुठल्याही घटकाची श्रेणी आणि त्याचे पृथक्करणातीत स्वरूप दाखविणे म्हणजे त्या घटकाचे तात्त्विक आकलन होय. सत्य, सौंदर्य, लय, सौंदर्यभावना, संवेदना या घटकांची श्रेणी आणि त्यांचे पृथक्करणातीत स्वरूप मर्ढेकर दाखवितात. यातूनच त्यांच्या कलाविचारास 'दर्शना'चे स्वरूप प्राप्त होते. त्यांचे हे कलादर्शन नाकारण्यासाठी तितकीच मूलगामी, पर्यायी विचारव्यवस्था प्रस्थापित करावी लागेल.

३) **आक्षेप :** मर्ढेकरांचा कलाविचार हा रवींद्रनाथ ठाकूर, टी. एम्. ग्रीन, रॉजर फ्राय, क्लाईव्ह बेल यांच्यापैकी एकाच्या किंवा अनेकांच्या मतांचा अनुवाद आहे.

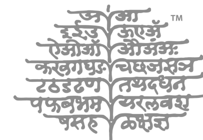
निरसन : मर्ढेकर हे व्यावसायिक कलामीमांसक नव्हते. ते कलावंत होते. कलावंत या नात्याने त्यांना आलेला अनुभव, त्यांना पडलेल्या समस्या . . . या निमित्ताने त्यांनी केलेले चिंतन असे त्यांच्या कलाविचाराचे स्वरूप आहे; ते कलावंताचे आत्मचिंतन आहे. या आत्मचिंतनाचे जर दुसऱ्या कुणाच्या कलाविचाराशी साम्य अथवा समांतरत्व असेल तर ते आक्षेपकाने तपशीलवार दाखवून दिले पाहिजे; एवढेच नव्हे तर मर्ढेकरांचे प्रेरणास्थान अमुक अमुक ग्रंथच आहेत हेही त्याने पुराव्याने सिद्ध केले पाहिजे.

एवढे केल्याने मर्ढेकर हे दुय्यम दर्जाचे कलामीमांसक आहेत असे ठरू शकेल; पण तेवढ्याने मर्ढेकरांच्या निमित्ताने मराठीत प्रगटलेला कलाविचार दुय्यम दर्जाचा अथवा सदोष आहे असे ठरू शकणार नाही; त्याकरिता प्रत्यक्ष त्या विचाराचे, व्यक्तिनिरपेक्ष, खंडनच आक्षेपकास करावे लागेल.

४) **आक्षेप :** मर्ढेकरांचा कलाविचार आशयविमुख आकृतिवादी आहे.

निरसन : साहित्येतर ललितकलांमध्ये संवेदनाघटकांची संघटना मर्ढेकरांना अभिप्रेत आहे; या संवेदना व त्यांची संघटना तर्कनिष्ठ अथवा साहचर्यनिष्ठ अर्थापासून पूर्णतः अलिप्त असावी असेच मर्ढेकरांना अभिप्रेत आहे. संवेदनांचे संवेदनापण न गमविता त्यांना आशयपूर्ण करण्याचा एकच मार्ग असतो व तो म्हणजे त्यांची लयबद्ध संघटना साधणे.

* 'नवभारत', एप्रिल–मे १९६७ या दोन अंकांतील 'मर्ढेकर : नवे आकलन' या लेखांची पुरवणी —लेखक.





या दृष्टीने, मर्ढेकरांचा साहित्येतर कलाविचार आशयविमुख आकृतिवाद नसून तर्कनिष्ठ-साहचर्यनिष्ठ अर्थविमुख संवेदना-संघटनावादी आहे-लयबद्ध संघटना हाच त्या संवेदनांचा आशय आहे.

साहित्यकलेमध्ये तर मर्ढेकरांना आशयाचीच संघटना अभिप्रेत आहे. साहित्यकृतीचा एकूण परिणाम भावनान्त असावा; म्हणजे साहित्यकृतीमध्ये केवळ भावनाच असाव्यात असे नाही. साहित्यकृती तर्कनिष्ठ, साहचर्यनिष्ठ इत्यादी अर्थानें परिपूर्ण असावी; उलट तिच्यात वैचारिक व भावनिक तादात्म्य नसेल तर ती दुबळी होईल. साहित्यकृतीचा आशय जास्तीत जास्त दृष्टिकोणांनी परिपूर्ण, संपन्नच हवा; आणि अशा संपन्न आशयाची लयबद्ध संघटना व्हावी-असा मर्ढेकरांचा अभिप्राय आहे. आशय संपन्न नसेल तर त्याची लयबद्ध संघटनाही क्षीण होईल; मात्र आशय संपन्न आहे म्हणूनच संघटनाही संपन्न होईल-संघटना तरी असेल-असे नाही.

या अर्थाने मर्ढेकरी साहित्यविचार हा अशयविमुख आकृतिवादी नाही; तर तो आशय – संघटनावादी आहे.

५) **आक्षेप** : मर्ढेकरांचा साहित्यविचार समाजविमुख आहे.

निरसन : मर्ढेकरांना साहित्यकृतीत आशयाची संघटना अभिप्रेत आहे. साहित्यकृतीतील आशय आत्मसुसंगत, संपन्न, उत्कट होण्याच्या दृष्टीने त्या आशयाचा प्रत्यय स्वतः लेखकाला असावा असा त्यांचा कटाक्ष आहे. असा प्रत्यय लेखकास येण्याच्या दृष्टीने स्वा भा वि क री त्या त्याच्या वाटचाला आलेले जीवन त्याने सर्वार्थाने जगावे यावर त्यांचा रोख आहे. अशा जगण्याने लेखक आपोआपच समाजाभिमुख होतो. विशिष्ट सामाजिक दृष्टीचे प्रतिपादन हे मर्ढेकरांच्या दृष्टीने साहित्यकृतीचे अंतिम लक्ष्य नसते. लेखकापाशी विशिष्ट सामाजिक दृष्टी असेल, तिचे दर्शनही त्याच्या साहित्यकृतीत घडेल; परंतु तिथेच ती साहित्यकृती, तो लेखक थांबू शकणार नाही. या विशिष्ट सामाजिक दृष्टीतून प्रगटलेला आशय अंतिम जीवनमूल्यांशी—सत्य आणि सौंदर्य यांच्याशी— निगडित झाला पाहिजे.

मर्ढेकरांच्या मते साहित्यकृतीत प्रगट होणारी लेखकाची सामाजिक दृष्टी ही नीतिदृष्टी असते. हा नैतिक आशय साहित्यकृतीच्या समग्र आशयाचा एक घटक असतो. या घटकावरून साहित्यकृतीच्या आशयाचे स्वरूप कळू शकते ? साहित्यकृतीची श्रेष्ठ—कनिष्ठता कळू शकत नाही.

साहित्यकृतीच्या आशयाचे, त्या आशयातील सामाजिक अंशाचे अस्तित्व आणि स्थान मर्ढेकरांना मान्य आहे; या अर्थाने मर्ढेकरी साहित्यविचार समाजविमुख नाही.

६) **आक्षेप** : मर्ढेकरांचा कलाविचार आणि मर्ढेकरांची कला यात तफावत आणि विसंगती आहे.

निरसन : मर्ढेकरांचा कलाविचार समाजविमुख आशयविमुख केवळ रूपवादी आहे आणि त्यांची कविता मात्र समाजाभिमुख, आशयसंपन्न आणि रूपसौंदर्य नसलेली अशी आहे —अशी या आक्षेपामागे विचारसरणी असते.

मर्ढेकरांची कविता समाजाभिमुख आणि आशयसंपन्न आहे यात शंकाच नाही; तिच्यात आशयनिष्ठ संवादविरोधाने निर्माण झालेला लयही आहे—या अर्थाने रूपसौंदर्यही आहे.

मर्ढेकरांचा साहित्येतर कलाविचार अर्थरहित संवेदनाघटकांमध्ये संघटना मागणारा असला तरी साहित्यकृतीत अर्थपूर्ण, भावनान्त परिणाम साधणारा आशय हवा व त्याची लयतत्त्वानुरोधाने संघटना व्हावी असे म्हणणाराच आहे. मर्ढेकरांचा कलाविचार व त्यांची कला अशी एकात्म आणि परस्पर सुसंगत आहे.





७) **आक्षेप** : मर्ढेकरांचा साहित्येतर कलाविचार आणि त्यांचा साहित्यविचार यांत तफावत आणि विसंगती आहे.

निरसन : (मर्ढेकरांची कला) त्यांचा साहित्य-विचार आणि त्यांचा साहित्येतर कला-विचार या (तीनही) अंगांमध्ये पूर्ण एकात्मता आणि सुसंगती आहे. कारणे :

(अ) या (तीनही) अंगांचा जन्म कलावंत-मर्ढेकरांच्या आत्मचिंतनातून झालेला आहे.

(आ) एका व्यूहात्मक दर्शनाचे हे दोन पैलू आहेत.

साहित्येतर ललितकला संवेदनानिष्ठ आहेत, साहित्यकला भावानुभूतिनिष्ठ आहे; साहित्येतर ललितकलेचे माध्यम (संवेदना) रसिकबाह्य आहे, साहित्यकलेचे माध्यम (भावानुभूती) रसिकगत आहे. या भेदांमुळे साहित्यविचाराच्या संदर्भात मर्ढेकरांना साहित्येतर कलाविचारातील परिभाषेपेक्षा वेगळी परिभाषा वापरावी लागली. उदाहरणार्थ, आत्मनिष्ठा, तादात्म्य महात्मता, नवीनता, भावनानिष्ठ समतानता इत्यादी. परंतु साहित्यविचारातील ही परिभाषा साहित्येतर कलाविचाराशी विसंगत किंवा तफावत दाखविणारी नाही; उलट साहित्यकला आणि साहित्येतर कला यांच्यात ऐकात्म्य प्रस्थापित करणारी आहे. कशी ती पहा :

अ) साहित्येतर कलानिर्मिती करणाऱ्या कलावंतापाशी संबंधित संवेदनेच्या उत्कट आकलनाची व आस्वादाची शक्ती हवी असे मर्ढेकर म्हणतात.

याचे कारण संबंधित संवेदना हे त्या विशिष्ट कलेचे माध्यम असते, आपल्या माध्यमविषयाचे आकलन व आस्वाद जितका अधिक तितकी त्यातून सूक्ष्म, प्रगल्भ संघटना सिद्ध करण्याची शक्यताही अधिक. साहित्यकृतीचे माध्यम भावानुभूती. भावानुभूतीच्या आकलनाची व आस्वादाची लेखकाची शक्ती जितकी अधिक तितकी त्यातून सूक्ष्म, प्रगल्भ संघटना निर्माण होण्याची शक्यताही अधिक. आत्मनिष्ठा आणि तादात्म्य या गुणांमुळे लेखकाची आपल्या माध्यमावरील पकड सर्वांगीण आणि दृढ होते; त्यातून सूक्ष्म, प्रगल्भ संघटना सिद्ध होण्याची शक्यता वृद्धिंगत होते. इथे मर्ढेकर कलावंताचे मानसशास्त्र सांगत नसून कलाकृतीचे माध्यम भावानुभूती असल्यामुळे ही भावानुभूती सौंदर्य-शास्त्रदृष्टच्या जास्तीतजास्त संघटनाक्षम कशी होऊ शकते हेच सांगत आहेत; इथेही त्यांची दृष्टी कलाकृतिनिष्ठच आहे – कलावंतनिष्ठ अथवा रसिकनिष्ठ नाही.

आ) साहित्येतर ललितकलांमध्ये संवेदना–संवेदनांतील गुणधर्म, घटक यांच्यातील लयसंबंध मर्ढेकरांना अभिप्रेत आहेत.

साहित्यकलेमध्ये भावानुभूती–तिचे गुणधर्म, घटक यांच्यातील लयसंबंध मर्ढेकरांना अभिप्रेत आहेत. साहित्येतर कलांचे नियम साहित्यकलेला लावू पाहणे किंवा ते नियम नीट लागू न पडणे – असा प्रकार मर्ढेकरांच्या हातून घडलेला नसून सौंदर्य या मूल्य–संबोधाचे जिथे जिथे त्यांना दर्शन घडले तिथे तिथे लय > संघटना यांचेही दर्शन कसे घडते हे दाखविणे हा त्यांच्या समग्र सौंदर्यशास्त्राचा एक महत्त्वाचा निष्कर्ष आहे. म्हणूनच त्यांच्या साहित्येतर कलाविचारात आणि साहित्यविचारात कुठलीही तफावत अथवा विसंगती नाही; उलट त्यांच्यामध्ये जन्यजनकभाव आहे.

८) **आक्षेप** : मर्ढेकरांनी आपल्या कलाविचारात मानसशास्त्रीय, शरीरशास्त्रीय, तर्कशास्त्रीय परिभाषांचा गोंधळ केलेला आहे.

निरसन : अ) मर्ढेकर हे व्यावसायिक, पढिक कलामीमांसक नव्हते; सौंदर्यशास्त्रावर त्यांना पाठ्यपुस्तक लिहावयाचे नव्हते. त्यांची कलामीमांसा हे त्यांच्यातील कलावंताचे आत्मचिंतन होते; त्यामध्ये एक परिपूर्ण दार्शनिक व्यूह – व्यवस्था आहे. या समग्र दार्शनिक व्यूह – व्यवस्थेच्या





अनुषंगाने मर्ढेकरांचा प्रत्येक शब्द, त्यांची परिभाषा समजावून घेतली पाहिजे.

अ) मर्ढेकर हे अलौकिकवादी सौंदर्यशास्त्रज्ञ आहेत; म्हणजे त्यांच्या मते संपूर्ण कला-व्यवहार – कलानिर्मिती, कलेचे अस्तित्व आणि कलेचा आस्वाद–हा दैनंदिन, जीवशास्त्रीय–प्रेरणानिष्ठ पातळीपेक्षा भिन्न पातळीवर होत असतो.

मानसशास्त्र, शरीरशास्त्र व तर्कशास्त्र यांची पातळी ही लौकिक पातळी आहे.

कलाव्यवहाराची पातळी ही लौकिकभिन्न पातळी आहे या लौकिकभिन्न पातळीवरील कुठल्याही व्यवहाराचे दिग्दर्शन लौकिक पातळीवरील शास्त्रपरिभाषेने होऊ शकत नाही. म्हणूनच मर्ढेकरांच्या संवेदना, आत्मनिष्ठा, वस्तुनिष्ठ, अस्तित्व, लय, संघटना, सौंदर्य, समृद्धी, दैवी, विधान, विधानार्थ इत्यादी शब्दांचा आणि परिभाषेचा अर्थ मानस शास्त्रीय-शरीरशास्त्रीय-तर्कशास्त्रीय पातळीवर घेता कामा नये; तो अलौकिक-वादी– सौंदर्यशास्त्रीय पातळीवरच घेतला पाहिजे. तसा तो लक्षात घेतला म्हणजे मर्ढेकरांनी परिभाषेचा कुठलाही गोंधळ केला नसून आक्षेपकच 'लौकिक क्षेत्र' आणि 'लौकिकभिन्न क्षेत्र' यांच्यात व त्यांच्या परिभाषेत गोंधळ करीत आहेत असे दिसेल.

९) **आक्षेप :** मर्ढेकरांनी विचार 'वेतून' ठेवले ते 'शिवण्या'ची जबाबदारी आपल्या पिढीवर आहे.

निरसन : या आक्षेपामागे भूमिका अशी आहे: मर्ढेकरांनी फक्त आपल्या कलाविचाराची 'रूपरेषा' सांगितली; परंतु तिचा अपेक्षित विकास केला नाही; विशेषतः विशिष्ट व महत्त्वाच्या कलाकृतींच्या संदर्भात त्यांनी आपल्या कलाविचाराचे उपयोजन केले नाही,– या आक्षेपाला उत्तर असे :

अ) तात्त्विकदृष्ट्या मर्ढेकरांनी, आपला कलाविचार संपूर्ण विकसित स्वरूपातच मांडला आहे. म्हणूनच तो निसर्गातील सौंदर्य, साहित्येतर कला व साहित्यकला या विविध सुंदरवस्तूंना सारखाच लागू पडतो.

आ) मर्ढेकरी कलाविचाराच्या विकसित स्वरूपाचे एक लक्षण म्हणजे कलाक्षेत्रातील कुठल्याही संभवनीय प्रश्नाचे आत्मसुसंगत उत्तर त्यातून अभ्यासकास शोधून काढता येते.

इ) एखाद्या विशिष्ट कलाकृतीतील संपूर्ण लय, संघटना, सौंदर्य उकलून दाखविणे म्हणजे आपल्या कलाविचाराचे उपयोजन करणे अशी मर्ढेकराची समजूत नव्हती; असे शब्दनिष्ठ उपयोजन तत्त्वतः व व्यवहारतः अशक्य असते-कारण असे उपयोजन ही लौकिक क्रिया व कलाकृतीचा आस्वाद ही लौकिकभिन्न क्रिया अशी त्यांची धारणा होती.

ई) तात्त्विक पातळीवर आत्मसुसंगत असा कलाविचार मांडणे व त्या विचारातील एकेक घटक स्पष्ट करीत असताना केवळ विचारस्पष्टीकरणार्थ विशिष्ट कलाकृतींतील गुणवत्तेचा दाखला देणे–अशी त्यांची विचारपद्धती व लेखनपद्धती आहे. म्हणून 'जेनेसिस', 'बंगाली पद्धतीची चित्रे', 'लोकचित्रे', 'स्मृतिचित्रे', 'बालकवींच्या कविता', 'काणेकरांची कविता', 'माधव जुलियन यांची कविता' या कलाकृतींमधील संपूर्ण गुणदोष त्यांना दाखविता आले नाहीत हे म्हणणे अन्यायकारक व चूक आहे; तसेच त्यांनी 'अॅना कॅरानिना' किंवा 'हॅम्लेट' या कलाकृतींना आपली कलामीमांसा लावून दाखवावयास हवी होती–किंवा त्यांच्या नंतरच्या पिढीने ती लावून दाखविली पाहिजे–हे म्हणणेही असेच अन्यायकारक आणि चूक आहे.

१०) **आक्षेप :** मर्ढेकरांचा कलाविचार आणि अभिनव–गुप्ताचा कलाविचार यांच्यात पराकोटीचे साम्य आहे.

मान्यता : हा आक्षेप खरा आहे.





ले. भाई माधवराव बागल

जनसंघाचा व त्यांच्या राष्ट्रवादी गटाचा राष्ट्राभिमान व शिव, शाहू, फुले, आंबेडकर भक्ती

आमचं राष्ट्र

म्हणजे आम्हा हिंदुधर्मियांचे राज्य. आम्हा, म्हणजे आम्हा मुख्यतः ब्राह्मण जातीचे राज्य. इतर जातीचे हिंदू राहतील, पण ब्राह्मण सर्वश्रेष्ठ. इतर हे कम जातीचे. आम्हांस परमेश्वर मानून, आम्हांसाठी राबणारे. आमची सत्ता मानणारे. संपत्ती, ऐश्वर्य व ऐषाराम वाढवणारे. फलाची आशा न धरता आपल्या श्रमाचं फल निस्वार्थ बुद्धीने आमच्या पदरात टाकणारे, राहतील. त्यांच्यासाठी आम्ही देवाची पूजा करू. प्रार्थना करू. दलाली करू. आशीर्वाद देऊ. तुमच्या ताकतीप्रमाणे देव तुम्ही घडवावा. मातीचा, पितळेचा, तांब्याचा, रुप्याचा, सोन्याचा. त्या देवापुढे पाट मांडून तुम्हांला तीर्थ देऊ. ज्या मानाने दक्षिणा द्याल, त्या मानाने देव प्रसन्न होईल, पुढच्या जन्मी कल्याण करील. देवाची मालकी आमची, दक्षिणा आमची, देवस्थानचे उत्पन्न आमचे. तुम्ही जत्रा यात्रा पूजा (अर्थात दुरून) चुकवता कामा नये. आम्ही सांगू तो धर्म. तो ईश्वराने लिहिला. शंका घेईल तो नरकात जाईल. आम्ही म्हणतो हा भारताचा खरा धर्म. ही आमची संस्कृती. 'हिंदुस्थान हिंदूचे, नाही कुणाच्या बापाचे' ते बाप फक्त आम्ही ब्राह्मण. आमच्या धर्मसाम्राज्याचे मांडलीक, राजे महाराजे म्हणूनच आम्ही तनखा-बंदीला, सरकारला विरोध केला. श्रीमंती गरीबी पूर्व जन्माने आलेली म्हणून आम्ही बँक राष्ट्रीय-करणाला विरोध केला. आम्ही 'लोकशाही समाज-वाद व निधर्मी राज्यघटना' हाणून पाडू. अस्सल हिंदूधर्मीय पेशवाई स्थापन करू. पुनः मनुस्मृतीचा अम्मल सुरू करू. तो कायदा अमलात आणू. आमचे परमपूज्य गोळवलकर गुरुजी, शंकराचार्य व खरे हिंदू धर्माभिमानी काय म्हणतात ते वाचा. मनन करा व त्याप्रमाणे वागा. भलती इच्छा धरू नका. परमपूज्य हिंदूराष्ट्राचे मार्गदर्शक गोळवलकर गुरुजी म्हणतात, "जन्माने प्राप्त होणाऱ्या चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेत गैर काही नाही. जन्मावर आधारलेली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था उचितच आहे. कर्मफल त्यागावर आधारलेली व्यवस्था आवश्यकच आहे. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था ही रूढी नसून धर्म आहे. श्रुतिस्मृति ईश्वर-निर्मित आहे. गुण म्हणजे पात्रता व कर्म म्हणजे आवडीनुसार स्वीकारलेले कर्म हा अर्थ चुकीचा आहे. कर्म म्हणजे पूर्व जन्मात केलेले कर्म, पूर्व जन्मीच्या कर्मानुसार वर्ण मिळतो" या पवित्र विचारणीविरुद्ध इंदिरा गांधी बोलतात व वागतात, रशियाशी दोस्ती करतात. त्या राष्ट्रद्रोही होत. धर्मद्रोही होत. आम्ही त्यांना सत्तेवरून खाली खेचणार व हिंदू धर्माभिमानी पेशवाई राज्य आणणार. आमच्यासाठी मरायला तयार व्हा. पुढच्या जन्मी तुमचे कल्याण होईल.

इंदिराजी रशियन धार्जिण्या आहेत. त्या रशियाने सारी धर्मपरंपरा मोडून टाकली. रूढीची बंधने तोडून टाकली. धर्ममान्य समाजव्यवस्था मोडून टाकली. राजशाही नष्ट करून प्रजेला गुलामगिरीच्या यमयातनेतून वर काढले. शस्त्राला शस्त्राने तोंड देऊन राजसिंहासने धुळीला मिळवली. देवाधर्माच्या नांवावर, भटाभिक्षुकांनी, धर्मगुरूंनी, गोसावड्यानी चालवलेली फसवणूक, धर्मगुरूंची हुकूमशाही, व अवाढव्य ऐश्वर्य व देवालयांत भरलेली संपत्तीची कोठारे, देवालये उध्वस्त करून, त्यावर नांगर फिरवून, जमीनदोस्त केली. संपत्ती लोकांना वाटून दिली. देवस्थानच्या जमिनी लोकांना वाटून दिल्या. देवाच्या जमिनी केल्यास आपलं निसंतान होईल, आपल्याला महारोग होईल अशी त्यांना भीती वाटली. पण त्यांची स्थिती सुधारली. जमिनीतील पीक पदरात पडलं. घरी धनधान्य विपुल झालं. भट भिक्षुकांची व जनतेला फसवणाऱ्या धर्मगुरूंची कत्तल करून त्यांचा आव घालवला. शेतकरी कामगारांचं राज्य प्रस्थापित केलं. त्या रशियाने केलेल्या कार्याबद्दल व ध्येयाबद्दल इंदिराजीना आदर





वाटतो. सर्व जगभर त्या विचाराने क्रांती केली आहे. **कम्युनिझम - म्हणजे विश्वकुटुंबवाद जगातील सर्व विचारवंताना मान्य आहे. कार्यक्रम आपल्या परिस्थितींप्रमाणे स्वीकारला आहे. भारताने हिंसा व हुकूमशाही टाकून, लोकशाही मार्गाने समाजवाद व निधर्मीय राज्य आणण्याचा कार्यक्रम आखला आहे. राज्य घटनेतच ते ध्येय गोवले आहे.**

स्वामी रामतीर्थ, विवेकानंद, गांधी, नेहरू, बोस, लजपतराय, सुभापचंद्र बोस, टागोर, थोर साहित्यिक उर्दू कवि इकबाल, या सर्वांनी रशियांच्या ध्येयवादाला मान्यता दिली आहे. **विवेकानंद** :– या दगडी देवाचे पूजन राहू द्या. जिवंत देवाचे पूजन करण्याचा उपदेश करीत सर्वत्र फिरा. उच्चनीच भेद करणाऱ्या भट भिक्षुक पलटणीने व भेदमूलक देवालयांनी सारी घाण केली आहे. ब्राम्हण, क्षत्रीय, वैश्य, शूद्र या वृत्तीचे गुलाम केलं आहे. या वृत्तीला व मतभेदांना उपटून काढावयाचे तर ही भटशाही संस्थाच नाहीशी केली पाहिजे. उठा माणूस व्हा. या भटशाही संस्थेला ठोकरून द्या.

स्वामी रामतीर्थ :– हिंदुस्थानवर राज्य करणाऱ्या राजे रजवाड्यांनो, भिक्षुकानो जगाची काय अवस्था होणार याची कल्पना तुम्हांला आहे काय ? मला माझ्यापुढे एका स्वामीचे जग दिसत आहे. मनुष्याचे सर्व भेद लयाला गेले आहेत. सर्व विश्व एक कुटुंब बनले आहे. हे केवळ रम्य कल्पनाचित्र आहे काय? हा कम्युनिझम किंवा सोशियालिझम आहे काय? असेल. पण हिंदुस्थानाला ही स्वदेशी वस्तू आहे.

टागोर :– शतकानुशतके श्रृंखला बद्ध असलेल्या लोकांची मने मुक्त करण्याचे स्वप्न रशियाने साकार केले आहे. शेतकरी व कामगार मान उन्नत करून वावरत आहेत. हिंदी श्रेष्ठ साहित्यिक **प्रेमचंद :–** रशियात नव्या संस्कृतीचा उदय होत आहे. त्यांनी भांडवलशाही नष्ट केली आहे. नागरिकाला प्रतिष्ठा लाभली आहे, मी संपूर्णपणे बोलशेव्हिक तत्त्वावर विश्वास ठेवू लागलो आहे. **उर्दू कवि इकबाल:–** रशियन भूमीच्या उदरातून नवा सूर्य अवतरला आहे. **गांधीजी :–** बोलशेव्हिक म्हणजे कोणी धोकेबाज माणसे आहेत असे मी कधीच मानले नाही. लेनिन यांच्या सारख्या महात्म्याच्या त्यागाने पावन झालेले हे ध्येय वाया जाऊच शकत नाही. त्यांच्या त्यागाचा महान आदर्श चिरंतन राहील. **जवाहरलाल नेहरू :–** रशियन क्रांतीने एक तेज:पुंज ज्योत प्रज्वलित केली आहे. ही ज्योत कधीही मालवणार नाही. जगाने ज्या संस्कृतीच्या दिशेने प्रगत वाटचाल करावी अशा संस्कृतीचा पाया रचला आहे. ही प्रगती म्हणजे अंधकारमय व उदास अशा जगातील एक अत्यंत आशावादी घटना होय. लेनिन यांचे सत्यदर्शन होते अव्जावधी कामगारांच्या हृदयात. **सुभाषचंद्र बोस.** मार्क्स आणि लेनिन यांच्या साहित्यातून आणि अधिकृत निवेदनातून प्रतीत होणारा कम्युनिझम म्हणजे आपल्या जागतिक दृष्टीकोनाचा एक अखंड भाग आहे. **लाला लजपत रॉय–** समाजवादातूनच नव्हे तर बोलशेव्हिझम मधूनही आविष्कृत झालेले सत्य भांडवलदारी व साम्राज्यशाहीतून आविष्कृत होणाऱ्या सत्यापेक्षा अधिक खात्रीलायक मानवी आहे.

त्या या तत्त्वज्ञानाचा इंदिराजींनी स्वीकार केला आहे व रशियाची मैत्री जोडली आहे –

तर जनसंघाला व त्यांच्या सहकाऱ्याना भांडवलशाही राखायची आहे. देवाची भीती दाखवून चातुर्वर्ण्य विषमता उच्चनीच भेद राखायचे आहेत. राजे रजवाड्यांचा मान मरातब राखायचा आहे. पुन: पेशवाई आणायची आहे. **शिव शाहू फुले आंबेडकर यांच्या नांवाचा जयजयकार करून, त्यांना हार घालून बहुजनसमाजाच्या पुढे पाया पडून, व फेटे बांधून हे जनसंघवाले त्यांच्या भक्तीचे निव्वळ नाटक करीत आहेत.** या नाटकामुळे आम्ही खुळे फसत आहोत. मासा अडकवण्याकरता गळ लावावा ज्या प्रमाणे शिव शाहू फुले आंबेडकर यांचा जयजयकार **बहुजन समाजाची मते मिळवण्याकरता–टाकलेला हा फासा आहे.** ज्यानी शिवछत्रपतीच्या अभिषेकाला विरोध केला, ते भगवा झेंडा नाचवून शिवनिष्ठेचा देखावा करीत आहेत. गो-





ब्राम्हण– प्रतिपालक ही विरुदावली चिकटवून आपलं माहात्म्य वाढवत आहेत. मरतुकड्या गाईचं धार्मिक स्तोम माजवून, दारिद्र्य व उपासमारीची राखण करीत आहेत. छत्रपतींशी बेइमान होऊन ज्यानी पेशवाई स्थापन केली ते शिवद्रोही शिवभक्तीचा देखावा करीत आहेत. ज्यानी शाहू छत्रपतींची स्वराज्यद्रोही व स्वातंत्र्यद्रोही म्हणून बदनामी केली, ज्यानीं त्यांना शूद्र मानून त्यांचा अपमान केला. त्यांच्या पुतळ्याला हार घालून आणि फेटा बांधून फसवत आहेत. त्यांनी जातिभेद मोडला तर हे जातिभेद, चातुर्वर्ण्य ईश्वरानेच निर्माण केले म्हणून राखण्याची पराकाष्ठा करीत आहेत. पुनः शाहू महाराज की जय, फुल्यांनी मूर्तिपूजा नको, जत्रा यात्रा नको, भट पुरोहित नको म्हणून प्रचार केला व वागले. तर मूर्तिपूजेचं जत्रा यात्रेचं स्तोम माजवून, अंद्धश्रद्धा जतन करून, पुनः फुल्यांचे पुतळ्यास हार घालतात. फुल्यांचा जयजयकार करतात. ज्या आंबेडकरांचा आयुष्यभर छळवाद केला, त्यांच्या मागणीला विरोध करून त्यांची घटना मोडून टाकण्याचा ज्यांनी चंग बांधला, निधर्मी जे राज्याचे शत्रू ते अस्पृश्यांची मते मिळवण्याकरिता त्यांची स्तुती गातात.

ते हे समताविरोधी जनसंघवाले इतर सर्व धर्मियांना शत्रू मानून व ब्राह्मणाव्यतिरिक्त हिंदू जातींना नीच लेखून, देशाचे तुकडे पाडत आहेत. राष्ट्रीय एकात्मता नष्ट करीत आहेत. भारताला दुर्बल करीत आहेत.– ते इंदिराजींना राष्ट्रद्रोही ठरवू पहात आहेत

म्हणून बहुजन समाजाने सावध झालं पाहिजे ! बहुजन समाजाच्या या शत्रूंना डोकं वर काढू देताकामा नये ! ! हेच राष्ट्राचे खरे शत्रू होत. श्रमजीवी बहुजन समाजाचे हे खरे शत्रू होत. हे जाणून सावधगिरीने वागा.





अनुक्रमणिका

प्रा. एस्. एस्. भोसले

नारायण सुर्वे यांच्या 'विद्यापीठा'चे 'पोष्टर'

कविवर्य केशवसुतकालीन आणि नंतरच्या बहुतेक आधुनिक कवींची सामाजिक जीवनाकडे पाहण्याची एक विशिष्ट दृष्टी होती. तीमध्ये प्रामुख्याने सामाजिक चळवळींशी निगडित असलेल्या घटनांच्या, त्यामधील पुरोगामी प्रवृत्तींचा पुरस्कार करण्याच्या भागास प्राधान्य होते. सामाजिक प्रश्नांच्या मुळाशी जाऊन त्यांचा खोलवर शोध घेण्याच्या प्रयत्नापेक्षा सर्वसाधारणपणे जी गोष्ट अन्यायाची वाटते, धर्म-नीती इत्यादी कल्पनांना विरोधी ठरते, जीर्णशीर्ण कल्पनांच्या आचारांमुळे मानवी जीवन पिरगाळून टाकते अशा गोष्टींविरुद्ध त्वेषाने हाकाटी पिटणे ही या संबंधातील सामान्य रीत दिसते. या रीतीमध्ये अस्सलाचा अंश कमी आहे, बनावटी सूर अधिक आहे. समाजात चाललेल्या परिवर्तनाच्या आकलनापेक्षा ते खोलवर समजावून घेऊन त्यावर भाष्य करण्यापेक्षा त्यासंबंधीचा भावनात्मक प्रक्षोभ शब्दबद्ध करणे हा या कवींनी आपल्या 'सामाजिक सेवेचा पुरावा' मानला आहे. साहजिकच काही अपवाद करता, यासंबंधीच्या कवितेमधून सामाजिक समतेचा, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा, मानवतावादी क्रांतिकारकत्वाचा गदारोळ उठविण्यात आला आहे. त्यामधील क्रांतीचा पारतंत्र्याशी, राष्ट्रोन्नतीशी संबंध आल्यामुळे–आणल्यामुळे ही कविता अधिकच उत्कट झाली आहे, विराट जनसमूहाला पुरुषार्थाचे आवाहन करण्यास साहाय्यभूत ठरली आहे.

स्थूलरूपाने अज्ञान, दारिद्र्य आणि विषमता हा या सामाजिक कवितेचा विषय-परिसर आहे. त्यातूनच मानवामानवांमधील भेद, 'आहे रे' व 'नाही रे' मधील सर्व प्रकारची भयानक दरी, गरीबांची नाडणूक-छळणूक इत्यादीसंबंधात हल्ले चढविले गेले आहेत. शब्दशस्त्रातून, रम्यभविष्यकाळासाठी पूर्व दिव्याचा आवर्जून गौरव केला आहे. स्वातंत्र्यासाठी क्रांतीचा जयघोष मांडला आहे. राष्ट्रासाठी प्राणार्पण करण्यास सजलेल्या राष्ट्रवीरांचा सन्मान करण्याची अहमहमिका लागून राहिली आहे. एकूण अंतरीच्या उमाळ्यापेक्षा वरलिया रंगांचे रोंगण अधिक आहे. याचा अर्थ मात्र असा नाही की ज्यांनी सामाजिक कविता लिहिली त्यांना समाजजीवनासंबंधी आस्था नाही, प्रेम नाही, किंवा खचलेल्या आणि पिचलेल्या अवघ्या दीन-जनांबद्दल सहानुभूती नाही. या आस्थेचे क्षेत्र संकुचित खासच नाही. ते तसे मानणे हेच संकुचितपणाचे आहे. सामान्यतः सामाजिक कविता लिहिली आहे, लिहिणे जरूर आहे, तशी ती लिहिली नाही तर कदाचित आपल्या कवितेत अपुरेपणा राहील, अशा जाणिवेने ही सामाजिक कविता लिहिली गेली आहे. त्यामुळे तिचे स्वरूप काहीसे फॅशनवजा झाले आहे. साहजिकच निर्मितीपेक्षा रचनेचा भाग अधिक आला आहे. या सामाजिक कवितेमागील भावना सच्ची असूनही, ती सघन व संपन्न राहूनही तिचे प्रकटीकरण निर्बळ, थिटे व दुबळे आहे यात शंका नाही.

हे असे घडले त्याची काही कारणे संभवतात. परिस्थितीचा हा अपरिहार्य परिपाक असे या संबंधात पहिले कारण नोंदविता येईल. त्या काळच्या परिसरात घडणाऱ्या घटना, दृष्टिकोण हा राष्ट्राचा आत्मा पंगू, दुबळा आणि आंधळा न होईल या दृष्टिकक्षेशी निगडित होता. या व्यापक दृष्टिकोणाच्या संदर्भात राहून, राजकीय स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीसाठी जेवढे करता येणे शक्य आहे तेवढे करावे, त्यापलीकडे जाणे म्हणजे धोका अशा मर्यादेचा तो आवाका होता. हा परिस्थितीचा तसा सामाजिक जाणिवेच्या तीव्रतेच्या अभावाचाही परिणाम आहे. या कवींच्या मस्तकामध्ये सामाजिक

अनुक्रमणिका

जाणिवेचा तीव्रतर आशय असला, विचारात ओज-तेज दिसले तरी त्याच्या प्रकटीकरणात उसनवारीच आढळते. केशवसुत, पुढे मर्ढेकर, अमरशेख, विंदा करंदीकर, शरच्चंद्र मुक्तिबोध यांच्यासारखे काही अपवाद करता, ही सारी उसनवारी अधुरी, अपुरी आणि म्हणून अति क्षीण वाटते. गोविंदाग्रजांचा 'दसरा', बालकवींचा 'धर्मवीर', टिळकांचे 'रणशिंग', भालचंद्राची 'नौबत' आणि 'वीं' चा 'डंका' एवढ्याच महत्त्वाच्या कविता घेतल्या तरी त्याचा प्रत्यय येतो. 'तुतारी' च्या अंधानुकरणाने त्यांचे उभे विश्व बरबटलेले आहे. मात्र त्यातील स्वसंवेद्य आणि स्वयंभू भागाने चैतन्यप्रदताही जाणवून दिली आहे. परंतु एकूण मामला सुमार आहे.

या सुमार कवितेने कधी कधी बिजलीचे रूप दाखविले असले तरी ते अपवादरूप आहे. या सामाजिक कवितेत आढळणारा सूर जगाचे स्थूल-रूपाने सरळ सरळ दोन विभाग करतो. 'आहे रे' आणि 'नाही रे' या वर्गात तो श्रीमंती आणि गरीबी विभागतो. देव, दैव आणि दैववाद यांना कौल लावून विषमतेचे कोडे उलगडण्याचा प्रयत्न करतो. मुख्यतः विज्ञानयुगाला टाळून आधि-भौतिक शास्त्राला दोष देतो. माणूसच माणसाची करीत असलेली विटंबना, निसर्गशक्तीने माणसाची चालविलेली ससेहोलपट, मानवी जीवनाची रस्त्या-रस्त्यावर टांगली जाणारी लक्तरे इत्यादींवर त्याची भिस्त राहते. एकूण पाहता या मंडळींची सामाजिक जाणीव ही त्यांच्या परिस्थितीच्या सीमेत सामावणारी, कुचंबणारी जाणीव आहे. त्यामुळे तिचा दृष्टिकोन अंगुळमात्र आहे.

त्या दृष्टीने नवकवींचा सामाजिक दृष्टिकोन अधिक व्यापक आहे. अधिक खोल असे मात्र नाही. त्यामध्ये विज्ञानयुगाचे स्वागत आहे आणि आधिभौतिक शास्त्राचा सत्कार आहे. काही नव्या विषयांबरोबर बहुतांशी विषय तेच असले तरी त्यांची हाताळणी वेगळी आहे आणि अभिव्यक्तीचा थाट यौवनावस्थेत पदार्पण करणाऱ्या प्रमत्त प्रमदेच्या अंगकांतीप्रमाणे भरू लागला आहे. मग आपल्यासमोर प्रश्न असा उपस्थित होतो की तीत नेमके वेगळे काय आहे ? त्याचा शोध आपण घेतो तेव्हा त्यातील वेगळेपणा आपल्या लक्षात येतो तो असा की पूर्वीच्या कवींच्या काव्यापेक्षा नवकवींच्या काव्याला तत्त्वज्ञानाची डूब मिळाली आहे. स्वातंत्र्याचा जयघोष हा पूर्वीचा तर साम्य-वादाचा उद्घोष हा आताचा मंत्र आहे. कुठे कमी, कुठे अधिक असे त्याचे रूप असेल पण त्याचे सूत्र महत्त्वाचे गणले गेले आहे. पूर्वीच्या कवितांतील निखळ सामाजिक जाणिवांवर जाणता-अजाणता चढलेली बेगड खरवडली जात आहे. नागडेउघडे सत्य आहे त्या रूपात मांडण्याच्या प्रतिज्ञेमुळे नवी कविता बिचकवत असली तरी ती निर्भर, परखड आणि निर्भय बनली आहे. ती सजवलेली नसून सजलेली आहे.

या पार्श्वभूमीवर श्री. नारायण सुर्वे यांची सामाजिक कविता तपासून पाहतो तेव्हा ती या दोन्ही प्रवाहांपासून अलग आहे असे दिसते. दोन्हीतला आवेश, आवेग तिच्यात निश्चित आहे. त्यांनी सुर्व्यांच्या कवितेत जोषही ओतला आहे. त्यामुळे ती खूप दाहकही बनली आहे. कदाचित असेही असेल की सहानुभूतीचा व्याप विस्तृत, घटना-कृति-प्रसंगांचे वाहनही त्याला साजेसे, त्यामुळे ही दाहकता, उत्कटता आणि अनावरता सहज शक्य राहिली असावी. ही सहजता अशा रीतीने प्रस्फुटित होते की अवती-भोवतीची सारी दुनिया पार झळझळून निघते, अवघे अंबर झुंबरवेडे बनते; अंगावर काटा सरसरून वळ उठावेत तसे अनोळखी समाज-जीवन मनासमोर तरारून उभे राहते.

श्री. सुर्वे यांच्या सामाजिक कवितेची वेगळी वाट आपण हेरतो तेव्हा कवी नेमके काय सांगू पाहतो, काय करू इच्छितो असा प्रश्न उपस्थित होतो. कालच्या कवितेत, शेतकरी, मजूर, काम-गार, त्यांच्यावरचे अन्याय, त्यांच्या स्त्रियांची विटंबना आणि संसाराची परवड जमीनअस्मान व्यापून उरणाऱ्या विषमतेत त्यांचे झिजणे आणि आकाश भेदून जाणाऱ्या अज्ञान व दारिद्र्यात त्यांचे मरणे —या जीवनमरणाचे उपरे रंग आले आहेत. त्यांच्या जीवनाची वेदना आणि विभ्रम





यांना ती पारखी आहे. या पारखेपणात तिला सुख आहे की नाही माहीत नाही, पण समाधान निश्चित आहे, त्यामुळे आनंदही आहे. सुर्वे नेमके इथेच वेगळे पडतात. कवी कुसुमाग्रज यांनी त्याचे सूतोवाच करताना म्हटले आहे, "श्री. नारायण सुर्वे हे कामगार जीवनाशी केवळ समरस झालेले नव्हे, तर ते जीवन प्रत्यक्षात अनुभवणारे कवी आहेत. आजवरचे आमचे साहित्य हे बव्हंशी पांढरपेशा वर्गातील लेखकांनी निर्माण केले आहे. ' सदाशिव पेठी ' साहित्य ही डॉ. केतकरांनी वापरलेली संज्ञा अद्यापही सार्थ आहे. ही सदाशिव पेठ अर्थात पुणे शहरापुरती मर्यादित नाही, ती सर्व महाराष्ट्र देशभर पसरली आहे. ती विशिष्ट जाती, पोटजाती पुरती संकुचित आहे असेही मानावयाचे कारण नाही. ती एक प्रवृत्ती आहे. आणि ती सामाजिक जीवनाच्या प्रचलित व्यवस्थेतून उत्पन्न झालेली आहे. जातिभेदाच्या तटबंदीने, एकूण समाजजीवनाचे विविध स्वायत्त प्रांत निर्माण करून या प्रवृत्तीला फार मोठा हातभार लावलेला आहे. अनेक मर्यादांनी ग्रासलेल्या अशा वाङमयाला तोचतोपणा यावा, त्याच्या चतुःसीमांचा संकोच व्हावा, यात नवल नाही. वाङमयनिर्मितीच्या मीमांसा कोणत्याही आणि कशाही असोत, त्याचा विस्तार वाढायला हवा. समाजाच्या सर्व विभागातून त्याचे पोषण व्हावे आणि जीवनाच्या साऱ्या सरहद्दीपर्यंत त्याचा संचार व्हावा, याबद्दल मला वाटते, दुमत होऊ नये."[१] कुसुमाग्रजांनी म्हटल्याप्रमाणे सुर्वे कामगारजीवन प्रत्यक्षात अनुभवणारे कवी आहेत असे नव्हे तर प्रत्यक्षात कामगार आहेत. पांढरपेशा कलावंतांनी निर्माण केलेल्या कामगार-जीवनाच्या स्वायत्त सदाशिव पेठेविरुद्ध त्यांना बंडावा करायचा नाही पण त्यातील प्रवृत्ती त्यांना बदलायची आहे. हे बदलणे म्हणजे पूर्वीचे सारे विरघळणे, त्यात परिवर्तन घडणे, त्याची डागडुजी, बांधबंदिस्ती होणे हे समजावून घेण्याची कुवत सुर्वे यांच्यामध्ये आहे. घडणारे हे संथपणानेच घडणार एवढे शहाणपणही त्यांच्यातील माणसाने सांभाळले आहे. म्हणूनच बंडाव्याची, क्रांतीची दृष्टी नसून उगीच नीर काढण्याची आटाआटी नाही तर काहीशा हिंसक वाटणाऱ्या अहिंसक रीतीची नियत आहे. म्हणूनच कामगाराच्या जीवनातील गंधवेणा तळपती तलवार बनून ते मांडीत आहेत. त्यांच्या वेदनेला अर्थ मिळत आहे. मरणाला मरणही भीत नाहीसे झाले आहे. भूमीच्या गर्भामधून बीज हुंकार देत आहे. तडकलेले मन एकसंध करण्याचा आणि उसवलेले धागे गुंफण्याचा प्रयत्न होत आहे. शब्द कोरडेच असले तरी येणाऱ्या आगीने नवे सृजन घडत आहे ; शब्द अर्थघन बनत आहेत. शेवटी श्रमजीवीच विश्वाचा आधार असल्यामुळे जनतेच्या दिंडीचे नेतृत्व करावे असे कवीला वाटते आहे. त्यामुळे सुर्वे यांच्या काव्याच्या क्षितिजाबरोबर मराठी काव्याचे क्षितिजही रुंदावले आहे.

श्री. सुर्वे यांच्या कवितेतून येणारा कामगार म्हणजे गिरण्यामधून काम करणारा मजूरच नव्हे. तेवढा त्याचा ठोकळेबाज अर्थ नाही. प्रामुख्याने गिरणीतील मजूर डोळ्यांसमोर असला तरी तो प्रतिनिधीरूप आहे. अवघे अभागी या प्रतिनिधीत आहेत. कवीची सहानुभूतीची कक्षा तेवढी व्यापक आहे. कवीचे केवळ वैयक्तिक अनुभव किंवा वास्तवात घडलेल्या सत्य घटनाच इथे नाहीत तर त्या वैयक्तिक अनुभवांना मिळालेली सार्वत्रिकता आहे. ती तर महत्त्वाची आहेच पण त्याहूनही कवीला आलेल्या उत्कट अनुभवांपेक्षा अनुभव घेण्यातली उत्कटता अधिक महत्त्वाची आहे. सुर्वे यांच्याजवळ या दोन्ही गोष्टी आहेत. त्याचे प्रत्यंतर त्यांच्या कवितेमधून, विशेषतः सामाजिक कवितेमधून आधिक्याने भेटते. ' युगस्वामी ' मध्ये सुर्वे सांगतात, की दाही दिशांच्या खांबावरचा इमला आणि साध्या धरतीवरला जमीनजुमला आपलासा मानला तरी भविष्याचे पाखरू काळोखाचे कैदी असते. श्रमणाऱ्यांच्या हाती सूर्य त्यांचा सांगाती असतो. त्याच्या उदयास्तावर त्यांचे नशीब उठते. बसते. साहजिकच फूल होऊन सजणे किंवा चांदणे होऊन नटणे त्यांच्या नशिबी नसते. प्रकाशाचे हात छाटलेले असतात, अंधाराची खाई दूधभात खात असते— रात्रीस प्रभात.

---

१ नारायण सुर्वे : ऐसा गा मी ब्रह्म : कुसुमाग्रज प्रस्तावना पृ. ३



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



म्हणावे लागते. कामगारांचे जग प्रकाशहीन असते. तेथील सगळाच न्याय उलटा असतो. चुकलेली टोके मिळविण्याचा आटापिटा असतो पण चांदण्याचा चारा, विजेचे लवतफुलत येणे काही घडत नाही. सारांश, चर्मचक्षूंना दिसणारे तेवढे मांडले जाते, अंतःचक्षूंचे सामर्थ्य निद्रिस्थ राहते. सुर्वे यांच्या सामाजिक कवितेचे वैशिष्टय हे की कामगार-जीवनाचे खगोल त्यानी 'याचि देही याचि डोळा' पाहिले आहे. त्याच्या जीवनावकाशातील बोल रागानुरागासह लोचनात साठविले आहेत. पोळलेल्यांना मातेचे वात्सल्य लाभत नाही हे देखिले आहे – स्वतः त्या रणात उभे राहून! साहजिकच कामगार-जीवनास पडलेली खळी दाखविण्याचा प्रयत्न आहे: कुणा व्यक्तीचा, पक्षाचा वा प्रणालीचा खुदापास्त बगल्या म्हणून नव्हे, तर कामगारांच्या उभ्या आयुष्याची खानेखराबी पाहिलेला, पाहत असलेला कवी म्हणून! या कवितेत कमालीची चीड आहे, अन्यायाबद्दल इशारा आहे, विषमतेबद्दल तीव्रता आहे, पण अकारण आक्रोश, भडभडा आकस्ताळेपणा नाही– ती विलक्षण थंड आहे, पोटात रणरागिणी असूनही ओठात विरागिणी आहे. समंजस जाणिवेचे, उत्कटतेने समजावून घेण्याचे तिला वेड आहे; अनेक कारणांसाठी तिने ते जाणतेपण जपले आहे, जोपासले आहे. त्यामुळे आंधळचा खेदाला तिथे जागाही नाही.

तसा तो नसण्याची कारणेही उघड आहेत. सुर्वे कम्युनिस्ट असूनही विध्वंसनाने जगातील परिवर्तने टिकाऊ करता येत नाहीत याची त्यांना जाणीव आहे. 'कलावंत क्रांतीची अग्निकुंडे पेटवितो' हे शेवटी अर्धसत्यच असल्याची त्यांना समज आहे. आणि नाडणूक करणाऱ्या, आंधळे बनून पिळवणूक पाहणाऱ्या साऱ्यांचा निःपात करण्यास कामगार समर्थ असला तरी जगड्व्याळ उलाढालीत त्याच्या सामर्थ्यालाही मर्यादा आहेत. याची त्यांना पोच आहे. परिणाम असा की कवीजवळची ताकद मर्यादशीलतेने वापरली गेली आहे. प्रयत्न सोडलेले नाहीत, अट्टाहास टाकलेले नाहीत, धडकी भरविणारा कामगाराच्या सामर्थ्याचा पुकार पिरगाळलेला नाही. त्याची यात्रा सुरूच आहे. त्यासाठी तर 'येत आहोत', 'सज्ज आहोत' असे घोषणांचे फलक हाती धरून ते इशारा करण्यासाठी उभे आहेत. मुक्तिध्वज खांद्यावर घेऊन त्रिखंड गाजवावे, हालवून सोडावे असा पुकारा आहे. कशासाठी हा पुकारा आहे? त्याचे प्रयोजन काय आहे? अवघ्या अभाग्यांच्या सामर्थ्याची अवहेलना घडू नये, मेलमिलाफाने जीवनदृष्टी समृद्ध बनून यावी म्हणून! वर्गविग्रहापेक्षा वर्गसमन्वयाची ही दृष्टी समजावून घेतली पाहिजे. 'इशारा' मध्ये सुर्वे लिहितात,

> नांगरून ठेविली बादशाही जहाजे
> कफन अंगी घालून सज्ज दर्याचे राजे
> निळ्या पाण्यात आज नवे उत्थान गाजे
> घेरिला शूरांनी पूर्वपश्चिम किनारा –

नांगरलेली ही जमीन नव्या उत्थानासाठी, नव्या सृजनासाठी आतुर आहे. दर्याच्या शूर राजांनी अंगावर कफन चढविले आहे. उद्याच्या जगाचे हे राजे – कामगार – सारे करून टाकतील असा कवीचा गाढ विश्वास आहे, खात्री आहे.

श्री. सुर्वे यांनी शब्दातून साकार केलेली ही कामगार-दुनिया सर्वस्वी वेगळी, पांढरपेशांना अनोखी, अपरिचित आणि निराळी आहे. युगधारेत चिंब न्हालेली ही दुनिया पहायला आणि हळहळ व्यक्त करायला ठीक असली तरी अंतर्यामी ती जळणारी आहे. युद्ध न पेरता बुद्धाच्या निर्मितीची आस बाळगणे आणि घाम गाळून दाम मिळविणे हा या दुनियेचा जिताजागता मंत्र आहे. मात्र सर्वस्पर्शी प्रचंड रणधुमाळीने जीवनाचे धुराडे बनावे अशी तेथील अवस्था आहे. 'अमुची दुनिया' मध्ये या निराळ्या दुनियेतील धुमाळीचे कवी वर्णन करतो,

> कधी शहराच्या रस्त्यावर
> झेंड्यांचे झुलवित सागर
> आम्ही काढितो भव्य जुलूस
> सौख्याचे सजविण्या उरूस
> बगलेत धुरांडे दाबून
> राममुद्रा लढतो आम्ही
> बलवानच ठरतो आम्ही





अशी गाजते रोज घुसाळी
अमुची दुनियाच निराळी

दुःखाने गजगजलेले हे सारे पीडित दुःख गिळून नवे युग रचणारे असले तरी त्यातील स्वप्ने त्यानी भावी पिढ्यांसाठी राखून ठेवलेली असतात. दारावर सोनेरी मनोरथ कधी येतील, जीवनाचा अवघा सुपंथ कधी दाखवतील आणि सोन्याचा उंबरा ओलांडून आपल्याला आपल्या घरा कधी पोचवतील हे त्यांना कधीच सांगता येत नाही. काकणांच्या गोड धुंदीत आणि भाकरीच्या दरवळणाऱ्या वासात (विशेषतः दोन्हीही दुर्मिळच, त्यातही दुसरे थोडे अधिक) विचाऱ्यांना पायवाट पकडता पकडताच नाकीनऊ येतात. घामाची कहाणी ब्रह्मचावानी कळ फिरविते, मात्र कामगाराच्या जीवनाचे आभाळ सुने ते सुनेच राहते. त्यासाठी ‘त्याने यावे’ मध्ये सुर्वे सांगतात,

लखलखत्या पात्यांनी यावे
घरघरत्या जात्यांनी यावे
अणूअणूच्या कणांकणांतुन
उसळत धुमसत पेटत यावे
जाळीत जावे; घडवित यावे
संहारावे; उभवीत यावे
विराट श्रमसूर्याच्या कक्षेत
स्वतःस उजळीत मुक्त फिरावे.

विराट श्रमसूर्याच्या कक्षेत कामगाराचे जग घडते. तो स्वतःस उजळीत मुक्त फिरतो की नाही हा प्रश्न असला तरी कुचंबवून टाकणाऱ्या श्रमगंगेत पिचत असताही शहीदांना तो अभिवादन करतो, गोमंतकाचे दुःख जाणून घेतो. भारतीय जवानांच्या अकारण सांडलेल्या रक्ताने व्याकुळ बनतो. जेणेकरून मानवतेचा ध्वज उंचावेल असा त्याचा प्रयत्न असतो.

याचा अर्थ असा नाही की सुर्वे यांची सामाजिक कविता ही केवळ कामगारांशी निगडित आहे, कामगारांचीच ती आहे. कामगारांशी ती जरूर निगडित आहे. पण या निगडिततेचा अर्थ समजावून घेतला पाहिजे. कामगारांशी ती निगडित आहे याचा अर्थ कामगारांच्या अंतर्जीवनाशी –त्यांच्या चालू अवस्थेशी आणि त्यातील फेरबदलांशी – ती संबंधित आहे. त्याबरोबरच तिचे जीवन सीमित झालेले नाही तर त्या संगतीने अवतीभोवतीच्या परिस्थितीची तिला जाण आहे – आवर्जून दखल घेण्याचा तिचा प्रयत्न आहे. मुंबईचे ‘डोळा देखता’ वर्णन ती करते. नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट ती सांगते. निष्ठेने (हो, निष्ठेने!) जीवन जगणाऱ्या गणिकांच्या अड्ड्यातील ‘पाणी घे’ चा अर्थ ती समजावून देते. लालबागचे रणकंदन नजरेसमोर ती उभे करते. अशा विविध दृश्यांमधून सुर्वे खचलेल्या, ढेपाळलेल्या, त्रिधा फाटलेल्या जनसामान्यांच्या काळजातील आर्त स्वर टिपू पाहतात. या टिपण्यात विवस्त्र पांचालीचे कारुण्य आहे आणि ‘मुक्ति कोन पथे ?’ असा निर्भय सवालही आहे. सुर्वे यांनी ‘यंत्रा’ च्या काळजातील आर्त स्वर निर्भयतेने, निर्भरतेने शोधून घेतले आहेत. उडणाऱ्या नाडीच्या जागत्या ठोक्यांचे ठसठशीत वर्णन हा सुर्वे यांच्या सामाजिक कवितेचा महत्त्वपूर्ण तपशील आहे. त्यासाठी ‘मुंबई’चे वर्णन सारखे दुसरे कोणते उदाहरण असेल ? मुंबई ही मजूर-कामगारांचे मायपोट आहे. सह्याद्रीचा घाट उतरून, पटकूर खांद्यावर टाकून येणाऱ्या अनंतांचे श्रम त्यात उभे आहेत. मुंबई महामोहिनी तशीच महावेदनादायिनीही आहे. जन्ममरणांना इथे गणती नाही. पगाराच्या दिवशी जन्माचा उत्सव असतो. हळुहळू हा उत्सव अमावास्येचे रूप घेतो. अशाच एका कोंड्या अंधाऱ्या घरात, कुठल्याशा एका काळोख्या रात्री आपला जन्म झाला असे कवी सांगतो. हा जन्म वेदना देणारा तसाच वेदना सहन करायला शिकविणाराही होता. कारण ज्या घरात जन्म झाला त्या घराला घरपण असे काहीही नव्हते. किंबहुना मुंबईचे जीवनच असे की कितीही पैसा मिळाला तरी कामगार-मजुरांच्या घरांना घरपण येतच नाही. दारिद्र्याने घातलेला घाणा, अज्ञानाचा भयाण काळोख, त्यामुळे रंगमहाल ठरणारे रात्रसुख, त्यातून निर्माण होणारे पोरांचे लेंढार, आर्थिक कमाईची मंदगती वाटचाल, कष्टी जीवनाचा वारसा इत्यादीमुळे घराचे सारे घरपणच हरवून जाते. नुसते घरपणच हरवून





जाते असे नव्हे तर उभे राहिलेले घर आतून पोखरत जाते, ढासळायचेच फक्त बाकी उरते. एका अर्थाने घराचा पिंजरा होतो. तुरुंगाचे रूप त्याला येते. गिरण्या, साचे, कापसाचे पिंजन या साऱ्यामुळे घराला क्षयी रुग्णालयाची अवस्था मिळते. मात्र, उवळ जीवघेणी असली तरी जिद्द संपलेली नसते, ताठा मिटलेला नसतो. आर्थिक पिळवणूक, जीव खिरविणारे छंदफंद, अनंत विवंचनांचे शरीराला भिडलेले त्रिशूळ इत्यादींमुळे घराचेच धुराडे बनते तेव्हा काय करावे असा प्रश्न पडतो. लोहार हातोड्याला घडवतो तसा माणूस इथे घडवला जातो. हक्कासाठी तो रस्त्यावर येतो, गर्जना करतो. त्रासन किंवा अन्य खात्यात काम करता करताच दमेकरी बनतो, आणि प्रसंगी तिथेच अखेरचा श्वासही घेतो. हा क्षय, हा दमा आणि तुकतुकीत काळ्या पोटरीच्या तटतटीत स्नायूंच्या काड्या पाहून अनेकांना ढसढस फुटते. फणसासारखे अंगावर काटे फुटतात. पण काय करायचे ? नरकासारख्या चाळीत स्वच्छ रहावे असे वाटते पण राहता येतेच असे नाही. कधी कधी या नरकासमान चाळीत राहण्याचा हक्कही हिरावून घेतला जातो. संस्कृतीचे वय वाढत असले, माणसाचेही चढत असले तरी त्याच्या सडत असलेल्या वारशात जगावे लागते, गत्यंतर नसते. कवी लिहितो,

> नरकासम चाळीत राहुनच स्वच्छ करतो तुझे रस्ते
> उठवलो जातो कधी, दंडुकेवाले जसे उठवतात फिरस्ते
> पुन्हा उचलतो संसार थाटतो दुज्या बाजूच्या खाचरात
> जगत आहोत ह्या संस्कृतीच्या
>
> सडत असलेल्या वारशात

ह्या वारशात लक्षावधींचे आयुष्य मेणबत्तीप्रमाणे विझून जाते. हिंवस आयुष्य खंक होते. खरे तर हे सारे खंक फकीर असतात, मुसाफिर असतात. आलो कोठून हे माहीत असले तरी जायचे कुठे याची त्यांना कल्पनाच नसते. मरणदारीने ते खंकाळ बनतात, पण अधिक निर्मितीखेरीज मरण त्यांना काहीच सांगत नाही. तशा त्यांच्यासमोर वाटाही दोनच असतात: एक गिरणीची, कारखान्याची आणि दुसरी तिरडीची. त्या जीवनाच्या घडणीत हरघडी साहाय्य देतात. हृदयावर जखमा कोरीत बसतात. किनाऱ्यावरचे दिवे ताऱ्यासोबत मिणमिणतात त्याप्रमाणे अवतीभोवतीची माणसे क्वचित् एकलेपणात सोबत करून धीर देतात. परंतु हा धीर देता देता छातीवर सहस्र घण कोसळतच असतात. काळोख कोरीत जीव जळत राहतो. आणि चुलाण्यात लाकूड फटफटावे तसा आत्मा चरफडू लागतो. त्यातूनही वाघूट आठवून भाई चालावेत तसा माणूस सांभाळून चालतो, आयुष्याची कमाई शोधतो पण प्रायः मुकाच होतो, आणि जीव भरून येतो. तो रिता कुठे करावा असा प्रश्न पडतो. स्फूर्तिशाली कविता हा आधार ठरतो. कवी त्याचा वापर करतो. 'मुंबई' मध्ये सुर्वे लिहितात,

> ओसंडू पाहतो आहे हृदयघट, सांग कुठे करू रिता
> घडवून गेला माझा बाप,
>
> तुजसम स्फूर्तिशाली कविता

त्यामुळेच कदाचित कवीचे पाय लालबागकडे वळत असावेत. कामगारांचे– साम्यवाद्यांचे – लालबाग हे धारातीर्थ, पुण्यतीर्थ. अवघ्या मानवी समाजाच्या विषमतेवर, अन्यायावर, दारिद्र्यावर आणि अज्ञानावर हातोडा घालून त्या सर्वांचे बंध तोडणारा हा लालबाग. कामगार-मजुरांची ही रणभूमी-रंगभूमी. दर्द घेऊन झुंजणे, रस्त्यात फुलांच्या माळा शृंगारून मरणाला मारून धावणे हे लालबागचे वैशिष्ट्य. म्हणूनच कवी कैक शहिदांची ती कर्मभू आहे असे सांगतो. तसाच 'सदैव सज्ज बॅरीकेड लालबाग' असा त्याचा गौरवही करतो. एका बाजूने यंत्रांशी व दुसऱ्या बाजूने दुःखांशी जोडल्या गेलेल्या लालबागच्या मध्ये आहे मानवाचा पूल. लघुमानवांचा. त्यांच्या जीवनाचा दर्दभरी आलेख काढणारा. ही दर्दभरी कहाणी पोटात घेऊन लालबाग मुंबई सांभाळतो आहे. सदैव सज्ज लालबागचे वर्णन करताना कवी लिहितो,

> मुंबईच्या धमन्या मुठीत घेऊन,
> वेशीवर येती रणगाडे घेऊन





नारायण सुर्वे यांच्या 'विद्यापीठा'चे 'पोष्टर'

पर्वतासम खडा ठाकतोस घेऊन
वीजेची पोलादी समशेर घेऊन

अशा ह्या लालबागने, त्याच्या अवतीभोवतीच्या परिसराने आणखीही काही वसाहती सांभाळलेल्या आहेत. 'पाणी घे', 'नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट, किंवा 'पोष्टर' सारख्या कवितांमधून त्यांचा उल्लेख येऊन गेला आहे. 'पाणी घे' ही कविता साधीसुधी, सहज वाचत गेल्यास विशेष काही नसल्यासारखे वाटणारी आहे. पण थोडे आत शिरल्यास मुंबईच्या बकाल जीवनाने सांभाळून ठेवलेले काही कप्पे हळुहळू डोळ्यांसमोरून सरकू लागतात. फोरास रोड... अशीच एक वसाहत... तांबड्या दिव्यांची... सज्जा सज्ज्यात सजून उभ्या असलेल्या प्रमत्त-अप्रमत्त नारींची... .त्यांचे ते विटके संसार, बुटक्या काळोखात आणि उघड्या नागड्या वास्तवात चाललेला तो बुळा शृंगार, कधी संज्ञाहीन तर कधी संज्ञापूर्ण पण बहुतांशी वांझच! या बुटक्या अंधाराखाली चाललेला शरीराचा हा विक्रा– त्यातही एक व्रत आहे; जोगिया रागाची एक धून आहे. 'पाणी घे' मध्ये ही धून, व्यथित पण, खेदाची भावना, मेलेली शरम – असे खूप आहे. एकीकडे गरतींचा रंगमहाल सजत असताना दुसरीकडे वेश्यांच्या बाजाराने उघड्यानागड्या जगाचे दर्शन व्हावे असे हे दाहक रूप आहे. 'पाणी घे' मध्ये ते चित्रित झाले आहे.

'पाणी घे' ही वेश्यांच्या जीवनक्रमातील एक रीत आहे. गिऱ्हाईक येते, भोगते, अंगअंग मळवटून टाकते आणि जाते. पण एका गिऱ्हाईकाच्या अंगमस्तीने गिरगिटलेले शरीर तसेच दुसऱ्या गिऱ्हाईकाच्या स्वाधीन न करणे हा 'पाणी घे' मधील संकेत आहे. मीलनाची वेला म्हणजे अस्वच्छ अंगांचा धुमाकूळ, गलिच्छ अंगांची घुसळण नव्हे. त्यामुळे दिल लागत नाही, प्यार होत नाही; स्वर्ग नजीक येत नाही. पांढरपेशांना अस्वच्छ वाटणाऱ्या गोष्टीतही एक रीत आहे, एक व्रत आहे. 'पाणी घे' मध्ये ते आहे. तीत वेश्यांची बॉस हातापायाखालील वेश्यांना ज्या अनेक सूचना करते त्यात प्रत्येक गिऱ्हाईकासाठी पाणी घेण्याची एक आहे. एका मुकादमाच्या नजरेखाली थाटलेल्या अनेक वेश्यांच्या या व्यापारात अनेकविध व्याप आहेत. अलबेल्या छलबेल्यांची रेलचेल आहे. मीलनाची वेला येऊन ठाकल्याबद्दल उडणारे चित्कार आहेत. रंगात दंग होत असताना, शरीराच्या आसक्तीचे सुख भोगताना खुडबुडणाऱ्या खोक्यांमुळे येणारा व्यत्यय आहे. सज्ज्याखाली दुकाने थाटून असलेल्या बदमाशांची चाचेगिरी आहे. आगबोटवाला इंग्लिशचा राजा येतो तेव्हा त्याची ढोलमढोल बॅंडबाज्या म्हणून केलेली टिंगल आहे; आणि नव्या पोपटाला छुपके छुपके पडद्याआड नेण्याची रीतही आहे. त्यासाठी बॉसची छोकरीला, इंदीला आणि चिमणीला 'पाणी घे' अशी तातडी आहे.

आजपर्यंत मराठी कथाकाव्यात वेश्या आली ती देवदासी म्हणून. नगरवधू म्हणून, कारुण्यमूर्ती या नात्याने. सुर्वे यांनी इथे ती आणली आहे ती खरीखुरी वेश्या म्हणून; माणूस म्हणून. सुर्वे यांनी मराठी कवितेत आणून सोडलेले हे पाणी अनेकांना पाणी दाखविणारे आहे. (आणि काहींच्या तोंडचे पाणी पळविणारेही आहे.)

'नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट' मध्ये हे पाणी अधिकच पारदर्शी होते. नेहरू जातात तेव्हा अशा वसाहतीत उडणारी गलबल लक्षणीय आहे. नेहरू गेले त्याचे दुःख या ना त्या प्रमाणात सर्वांनाच झाले. परंतु मुंबईच्या त्या 'टिपिकल' वसाहतीस झालेले दुःख कृतिशील आहे, मनाला झोंबणारे आहे. अशा लक्षणीय कवितांमधून स्वतःचे अनुभव व प्रतिक्रिया सांगताना कवी स्वतःची, त्याच्या मनाला जाणवणाऱ्या जीवनाची कथाही सांगत असतो; अनुभवांना अर्थ देत असतो. असा योग 'नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट' मध्ये जमून आला आहे. प्रा. नरहर कुरुंदकर यांच्या शब्दानेच बोलतो, " सुर्वे यांच्या कवितेत सूचकतेचे प्रमाण किती मोठे आहे हे पाहण्याच्या दृष्टीने आणि अनेक संदर्भ त्यांची कविता कसे लीलया स्पर्शून जाते हे पाहण्याच्या दृष्टीने एकदा ही कविता





तपासली पाहिजे. आरंभालाच कवी पाठी शेकवीत बसलेली घरे कलकलली म्हणून सांगतो. यातील कलकलली या शब्दात असणारा गोंधळ, आक्रोश आणि आर्तता, व्यथा यांचा समुच्चय पाहण्यासारखा आहे. ही घरे पाठी शेकवीत बसली होती. सुस्तपणे ऊन खात रवंथ करणारी, सुस्त, सुरक्षित मने आणि पाठी शेकवीत बसलेली घरे हा संकरही पहाण्याजोगा आहे. एका बाजूला सुरक्षिततेच्या विश्वासाने चालू असलेली विश्रांती आणि दुसरीकडे अनपेक्षित आघाताच्या नंतर झालेला बोलका विषाद यांच्या विसंवादाचेही चित्र आहे. हा नियतीचा निर्णय मान्य करणे सर्वांनाच भाग होते. हा आघात एकीकडे सुन्न करणारा होता, दुसरीकडे प्रतिकाराची सोयच नव्हती पराभूत मनाने आलेले दुःख मान्य करण्याशिवाय गत्यंतर नव्हते. पुढच्या वेळी हा कलकलाट शांततेत क्रमाने कसा बुडून गेला हे ते सांगतात. पाहता पाहता सारे शहर करडे होऊन गेले. यातील करडे शब्दात असणारा फिकटपणाचा, कोरडेपणाचा समुच्चय पुन्हा विचारात घेतला पाहिजे. नंतर सारे शहर अंजिरी झाले. आणि पुढे काळोखाने नागिक गिळून टाकले. या साऱ्या अवस्था एकाच वेळी शहराच्याही आहेत, देशाच्याही आहेत. कवी मित्राच्याही आहेत. सर्वांच्याच समोर एकाएकी अंधार पसरल्यासारखा झाला. यानंतर सुतकीपणाला प्रारंभ होतो. दगडी गाऊन घातलेले कारखाने विचारात बुडले. येथील कारखान्यांना असणारे हृदयशून्य गाऊन आणि या हृदयशून्यांनाही विचारात बुडविण्याएवढा आघात पाहण्याजोगा आहे. यानंतर सगळेच आले. कमीज खांद्यावर टाकून खुराड्याकडे वळले. हे खुराड्याकडे वळणारे दगडी कारखानेही आहेत. मजूरही आहेत. इथे प्रेतयात्रेतून आलेल्याने शेवटचा निरोप घेऊन दहनानंतर परतणारे अंतेवासीही आहेत. बंद कारखान्यातून घरी परतणारे मजूर आणि प्रेतयात्रेतून ओलेत्याने परत येणारी माणसे या दोहोंचाही संकर 'ओले खमीस' या प्रतिमेने साधला आहे. जे पाठी शेकवीत बसले होते ते प्रथम करडे झाले. आता ओले खमीस ते पाठीवर टाकून परतत आहेत. जणू प्रत्येकाच्या घरातील एक माणूस आज गत झालेला आहे. या भव्य दुःखाला अधिक गडद करणारी एक क्षुद्र पातळी आहे. ही क्षुद्र पातळी आज सुट्टी मिळाली या आनंदात बुडाली आहे. एवढा मोठा आघात झाल्यानंतर सुद्धा माणसे या क्षुद्र पातळीवर का जातात? कवीच्या मनात तिरस्कार नाही. त्यानाही समजून घेण्याइतकी व्यापक सहानुभूती कवीजवळ आहे. कारण हे जग न संपणारा थकवा खांद्यावर घेऊन कायमचे उभे असणारे, शीण पेलणारे जग आहे. पाठी शेकवीत बसलेल्या घरांच्या शेजारीच आपला थकवा घेऊन तसेच रखडत उभे राहिलेले हे थकलेले जीवित आहे. या जीविताला खाटेवर कलण्याची या आघातामुळे संधी मिळाली. या सर्वांच्या मधोमध कवी उभा आहे. जे खांद्यावर ओले खमीस टाकून परतले त्यांच्याही आणि जे खाटेवर कलले त्यांच्याही. हा 'कलण्याचा' भाग एकदा वरच्या 'कलकलण्याशी जोडून पाहिला म्हणजे पाठी शेकणारे आणि शीण पेलणारे यांच्यातील काही संबंध दिसू लागतात. या वातावरणात कवीला अगदी खोलीत उजेड घेऊन चाललेला हातभट्टीवाला योगायोगाने भेटतो. हा योगायोगच म्हटला पाहिजे. कारण या वातावरणात जसा कागदी खोलीत उजेड घेऊन जाणारा भेटेल तसा कागदी खोलीत अंधार घेऊन जाणाराही भेटेल. उजेड घेऊन जाणारा भेटला हा योगायोग, आणि 'वा ! राव पुढे काळोख दात विचकीत असेल' असे तो म्हणाला हाही योगायोग. पण या दोन्हीही योगायोगांनी त्या काळोखाला नवा अर्थ दिला आहे. हातगाडीला नवा अर्थ दिला आहे. सगळ्या घटनेलाच एक नवे परिमाण दिले आहे. सुर्व्यांच्या कवितेतील अनेकार्थता संपेल की काय याबद्दल हळहळणाऱ्या मंडळींनी या कवितेतील एकएका शब्दाच्यामधून निर्माण होणारी अर्थाची वलये पाहून घेतली पाहिजेत." [१] प्रा. कुरुंदकर यांनी कवितेच्या अर्थाला व्यवस्थित घाट दिला असला

१. प्रतिष्ठान– सप्टें. ६९ : 'नारायण सुर्वे यांची कविता.'





तरी ‘सुर्व्यांच्या कवितेतील अनेकार्थता संपेल की काय’ अशी आशंका मनात असणाऱ्या मंडळींसाठी सादर केलेला पुरावा मात्र पुरेसा नाही. किंबहुना ‘नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट’, ‘पोष्टर’, किंवा ‘पाणी घे’ सारख्या तीनचार कवितांनी त्याची सिद्धता होणारी नाही. अनेकार्थतेला तो आधार होईल, पण ‘सुर्व्यांच्या कवितेतील अनेकार्थता’ त्यांच्या एकूण कवितेतील आधिक्यावरूनच मापावी लागेल. आणि हे माप –आजतरी– तुटके आहे हे मान्य करावे लागेल. अनेकार्थतेची सघन लक्षणे आहेत, पण रावस मळवाटीमुळे परस्परविरोधी रंग व त्यातील विविध छायारूपे यात सुर्व्यांची कविता कमकुवत आहे. एका अर्थाने ती एकाक्ष आहे, सहस्राक्ष होऊ घातली आहे; पण अद्याप झालेली नाही. मात्र ‘नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट’ सारख्या कवितांनी सुर्वे यांनी, मराठी कवितेत अनोळखी वसाहती आणल्या यात शंका नाही. ‘नेहरू गेले त्यावेळची गोष्ट’च पहा ना: नेहरू गेल्यानंतर त्यांच्या सहकाऱ्यांच्या जीवनात काय घडले, आंतरराष्ट्रीय जगात विविध घडामोडींनी कोणते वळण घेतले, शत्रूमित्रांच्या गोटामध्ये कोणत्या प्रतिक्रिया झडल्या याची नोंद इतिहास करील. पण नेहरूंच्या जाण्यामुळे सामान्यातल्या सामान्य माणसाच्या मनःप्रवृत्तीवर कोणते परिणाम होत गेले, ज्या नेहरूंचे दर्शनही झाले नसण्याची शक्यता आहे असा हातगाडीवाला कसा गदगदला, घराघरातून कलकल कशी उठली आणि अधिकतर शरीराचा सोस सुंद्रीने एक दिवस कसा आवरला हे इतिहासात नमूद होणे कठीण. शेवटी सामान्यांभोवतीच विश्वाची चक्रे फिरत असली तरी त्याच्या क्रिया प्रतिक्रिया प्रदर्शित होणे अवघड; सुर्वे यांनी ते केले आहे. सुर्व्यांनी म्हटले आहे,

“ ‘क्या हुआ ए सुंद्रे. . . . !’
—‘आज लोबन मत जला ! . . . नेहरू गये ! !
‘सच; तो चलो आज छुट्टी ! . . .’
शीण पेलणारे जग खाटेवर कलले.”

—यातील ‘लोबन मत जला’ आणि ‘चलो आज छुट्टी’ मध्ये सारे येऊन जाते. नेहरू गेले, धूप घालू नकोस; नेहरूंच्या नावाने आज व्रत, निष्ठेने ते पाळायचे; ही वेश्येची प्रतिक्रिया ही मराठी कवितेला मिळालेली आगळी मिती आहे.

‘पोष्टर’ हे त्याचे आणखी एक उदाहरण होय. नेहरू गेल्यानंतरच्या गोष्टीप्रमाणेच ‘पोष्टर’ ही अतिसामान्यांच्या जीवनातील भेदक कथा आहे. चार घरची चार पोरे एकत्र येतात. ती कशी येतात, कुठून येतात याची दाद त्यांनाही नसते. पण येतात तेव्हा चिकटून जातात, जिवलग बनतात. पोट जाळण्यासाठी कुठला ना कुठला धंदा करावाच लागतो. फावल्या वेळात ही पोरे पोष्टर्स चिकटविण्याचा धंदा करतात. रात्रीच्या निरव वेळेला त्यांचा हा धंदा चालतो. सर्व दृष्टीने सोईची ही वेळ असते. लोक झोपत असतात तेव्हा ही पोरे जागत असतात – निशाचर बनतात. धंदा आणि वेळ दोन्हीही अशी की साधारणतः गप्पाटप्पांना ऊत यावा, उखाळ्यापाखाळ्या निघाव्यात आणि शिंदळकीला उधाण चढावे. त्याखेरीज दुसरी करमणूक तरी कसली ? पण ही निव्वळ करमणूक नाही, त्या करमणुकीलाही विशेष अर्थ आहे. नव्या काळाची ही पोरटी नुसती पोष्टर्सच डकवीत नाहीत तर त्याबरोबर स्वतःच्या आणि समाजाच्या जीवनाचे पेंटिंगही करतात – खबरीतपणे ! शिद्याची बायको खळ कशी छान करते आणि इसल्याची माँ कडक कशी आहे, कुणाची मैना कुठे राहते आणि म्हणून कुठल्या खिडकीच्या भोकापाशी पोष्टर डकवायचे नसते इत्यादी ‘वरवर’ साध्या गोष्टींची त्यांच्यात चर्चा होते, त्याचबरोबर जिंदगी बरबाद करणारी गालिबची गज्जलही त्यांना आठवते. र्मिटिंगचा कंटाळा असला तरी इसल्याच्या शादीप्रमाणे आपल्याही घरात एक दुल्हन येणार या विचाराने त्यांचे अंग मोहरून येते. ‘पोष्टर’ मधील सगळेच भावनाविचार सामान्य थरातील पोरांचे आहेत. त्यात सूक्ष्मता नाही पण अनोखे अर्थवाहित्व जरूर आहे – गडद, गहिरे ! वेदना देणारे !

‘पोष्टर’ प्रारंभी विनोदी वाटते. तिचा प्रथम ठसा तरी तसाच उमटतो. सुर्वे सार्वजनिक सभासंमेलने-परिषदांमधून ‘पोष्टर’ चे वाचन करतात





तेव्हा समोरच्या श्रोतृवृंदावर त्याचा उमटणारा ठसा प्रायः विनोदाचाच असतो. 'पोष्टर' विनोदी नाही असे सांगून पटवून देण्याइतपत हा ठसा गडद असतो. खरे तर पोष्टर ही कधीही न संपणाऱ्या दारिद्र्याची अर्थगहन कहाणी आहे. ती कुणा वेड्यांनी सांगितलेली नाही तर प्रत्यक्ष जीवन जगणाऱ्या 'माणसांनी' – नुकत्या फुलू पाहणाऱ्या अवखळ पोरांनी –सांगितली आहे. हजारो वर्षे अश्रूंनी दारे ठोठावणाऱ्या विराट दुःखाची ती नावनिशाणी आहे. माणसाच्या जीवनाभोवतीचे दुःख, त्याच्या जीवनाला ग्रासून उरणारे दैन्य, त्यातूनही विझू मिटू पाहणारा उल्हास, फुलणारा आनंद आणि येणारा विलक्षण थकवा इत्यादी अनेक गुंतागुंतीचे पदर तीत एकत्र झाले आहेत. हा थकवा मात्र वसंत गुर्जर यांच्या कविता वाचताना येणाऱ्या गळवून टाकणाऱ्या चमत्कारिक थकण्याप्रमाणे नाही. तो अर्थसघन आहे, आणि उपहासाने त्याला भेदकता प्राप्त करून दिली आहे; त्यामुळे तो निराशेचा नाही. सुर्व्यांच्या कवितेचे ते एक वैशिष्ट्य होय.

'पोष्टर' मध्ये पोष्टर्स लावायला बाहेर पडलेली पोरे जीवनानंदाच्या खुषीत आहेत. खरे तर पोष्टर्स लावणे हा त्यातील दुय्यम भाग आहे, ते निमित्त आहे. मात्र त्यानिमित्ताने प्रकट होणारे जीवन महत्त्वाचे आहे – टप्पोरे आहे. एका बाजूने ते वैफल्यग्रस्त आहे तर दुसऱ्या बाजूने तितकेच उल्हासमग्न. नशिबी लागलेल्या खडूस दारिद्र्यावर पोरे नाराज नाहीत असे नाही, ते गेले तर त्यांना नको आहे असेही नाही; त्यांना ते हवेच आहे; पण त्यासाठी कुंथत बसणे त्यांना मान्य नाही. ते त्यांच्या गावीही नाही. हातपाय गाळून बसणे त्यांना शक्यही नाही – बिचाऱ्यांचे जीवनच गुंडाळले जाईल! त्याची त्यांना नको तितकी जाण आहे. पुन्हा प्रा. नरहर कुरुंदकर यांचीच साक्ष काढतो. ते लिहितात, "त्यात कुणी शिंदे आहेत. त्याच्या बायकोचा सद्‌गुण ती 'खळ चांगली करते' हा आहे. एक इसल्या आहे. त्याची आई मोठी 'कडक बाई' आहे. आपल्या मुलांनी उडाणटप्पूपणा करावा असे तिला वाटत नाही. तिची नजर चुकवून तिच्या मुलाला बोलवावे लागते. दाराशी एक कुत्रेही असते. या कुत्र्याच्या अंगावर पाय न पडता आलो हीच हुशारी. ज्या जगात खळ चांगली करता येणे हा स्त्रीत्वाचा विलोभनीय म्हणून सद्‌गुण आहे, त्या जगात डोळा चुकवून पळालो हीच कर्तबगारीची कथा राहणार. हा सगळाच पोष्टर चिकटवीत हिंडणाऱ्या दरिद्री जीवनाचा भाग आहे. पण त्यालाही विविध परिमाणे आहेत. प्रत्येकाची मैना त्याची त्याला प्यारी असते. तिच्याकडे इतरांचे लक्ष जाऊ नये याची या मुलांना काळजी आहे. पोलीस हा यांच्या कायम शत्रुत्वाचा भाग आहे. त्याच्या डगल्यावर एखादे पोष्टर चिकटवावे काय हा विचार मनात येणे हा खोडकरपणाचा भाग. रात्र अशी जाते आणि जेव्हा जग जागे होत असते, झाडाची पाने सळसळत असतात तेव्हा हे थकून घरी परत येतात. जेव्हा काळोख म्हातारा होऊन खुरडत असतो तेव्हा हे उत्साहाने उतू जात असतात. जेव्हा पाने सळसळत असतात तेव्हा हे थकून झोपण्याच्या अवस्थेत आलेले असतात. या जगाला राजकारणाविषयी आस्था किती आहे? मुळीच नाही. तिकडे मीटिंग चालेल या सूचनेला उत्तर मला झोप येत आहे, मरो ती मीटिंग इतकेच येते. सुर्व्यांची कविता प्रचाराला बांधलेली आहे हे म्हणणाऱ्यांच्या नजरेतून अशी ठिकाणे सुटावीत हे स्वाभाविक आहे! या जगात मरणे ही गंभीर गोष्टच नाही. मरायचे असेल त्यानी चटकन मरावे, ताबडतोब स्मशानात पोचवून उरलेले परततील आणि झोपी जातील. पण याही जगाला एक विरंगुळा आहे. एक स्वप्नरंजन आहे. त्यांनाही चंद्र पाहावासा वाटतो. गजला गाव्याशा वाटतात. वर्गणी जमवून का होईना पण इसल्याचे लग्न करावेसे वाटते. इसल्याचे लग्न करण्यास सर्वांचा पाठिंबा आहे. कारण आज वर्गणी जमा करून इसल्याचे लग्न केले तर उद्या आपलेही लग्न होईल अशी अंधुक आशा आहे. आपल्याही दारात सनई वाजेल ही आशा वाटल्यामुळेच दुसऱ्याची मैना जिथे राहते तिथे पोष्टर चिकटविण्याची इच्छा नाही. घरच्या मंडळींविषयी काही रोखठोक





सद्भावना आहेत. बुढ्ढ्यासाठी चष्मा घ्यावा यावर एकमत होण्याइतकी कृतज्ञता अजून शिल्लक आहे. आणि हे जग किती पुढे गेले याची जिज्ञासाही अजून जागी आहे. एका बाजूने पाहिले तर पोष्टर डकवीत जगणारे आणि पोष्टर चिकटविण्यात मरणारे असे हे एक क्षुद्र जग आहे. दुसऱ्या बाजूने पाहिले तर याही जगात चंद्राविषयी आस्था, बुढ्याविषयी कृतज्ञता आणि संसाराविषयी कृतज्ञता शिल्लक ठेवणारे हे एक चिवट आणि जिद्दीचे जग आहे. ज्याक्षणी एखादा रोगच सगळे शरीर सूज आल्यामुळे बाळसे दाखवू लागतो त्यावेळी दर्शन जसे चमत्कारिक घडते तसा या कवितेचा प्रकार आहे. या कवितेत हसणे, खिदळणे, उल्हास, स्वप्नरंजन या सगळ्याच बाबी कायम वाहणाऱ्या व्यथेच्या गटारात पुनःपुनः उगवणाऱ्या बुडबुड्यासारख्या एका बाजूने दिसतात. दुसऱ्या बाजूने काही बुडबुड्यावर इंद्रधनुष्याचे काही रंग उमललेले दिसतात. अशा कथा सुर्व्यांच्या कवितेत सारख्या पसरलेल्या आहेत. कथांमध्ये ‘माझे विद्यापीठ’ हीच एक प्रदीर्घ कथा आहे. सुर्व्यांच्या कवितेतील सगळे सामर्थ्य अशा वेळी उचंबळून येते आणि त्यांचा साधासुधा शब्द एकाच वेळी अर्थघन होऊ लागतो. उत्कट होऊ लागतो." [१] प्रा. कुरुंदकर यांच्या या मताशी सहमत व्हायला अडचण असू नये. एकार्थाने सुर्व्यांच्या कविता या कथा आहेत. बीज कथेचे, रूप कवितेचे अशीच मुळी तिची एकूण प्रकृती आहे. विशेषतः सामाजिक कवितेत तिचे प्रत्यंतर प्रकर्षाने आढळते.

आधुनिक युगाने प्रामुख्याने सामान्य माणसाचा विचार केला आहे. त्याच्या परिसराभोवतीच जगातली सारी तत्त्वज्ञाने, सारे प्रयत्न घोंगावत राहिले आहेत. असामान्यांच्या मानाने (आणि दृष्टीनेही) या सामान्यांचे दुःख कदाचित् क्षुद्रही असेल पण त्याची दखल आर्जवाची ठरली, महत्त्वाची झाली. या सामान्यांची कैफियत मांडताना सुप्रसिद्ध कादंबरीकार वि. स. तथा भाऊसाहेब खांडेकर यानी ‘अश्रू’ च्या ‘पार्श्वभूमी’ मध्ये म्हटले आहे, ‘ज्याचे त्याचे भावनेचे म्हणून एक जग असते. एखाद्याचे हे जग विशाल असेल, एखाद्याचे चिमणे असेल, पण त्या जगातले जीवन तो ज्या उत्कटतेने जगतो तिच्यावरच कलेच्या दृष्टीने त्याच्या सुखदुःखांचे मोजमाप अवलंबून असते. जगावे की मरावे हा प्रश्न काही हॅम्लेटलाच पडत नाही." [२] अशा या सामाजिक माणसाचे चिमणे जग सामान्यातीलच एक बनून सुर्वे यानी आपल्या कवितांमधून रेखाटले आहे. याच ‘पार्श्वभूमी’ मध्ये श्री. खांडेकर यानी म्हटले आहे, "जे कोणत्या ना कोणत्या दृष्टीने असामान्य आहे त्याचे आकर्षण जगाला वाटावे हे स्वाभाविकच आहे. पण ज्याला आपण जीवन म्हणतो त्यात अधिक भाग कुणाचा असतो? मूठभर असामान्यांचा की शेकडा नव्वद किंबहुना, शेकडा नव्याण्णव असलेल्या सामान्यांचा? जगातले सर्व लोक सुखी व्हावेत असे आपण उद्‌गार काढतो तेव्हा कुणाच्या सुखाच्या कल्पना आपल्या डोळ्यांपुढे असतात? आजपर्यंत राजांनी, वीरांनी, संतांनी, तत्त्वज्ञांनी, कवींनी आणि शास्त्रज्ञांनी या सामान्य मनुष्याला फारसे बोलू दिले नाही. कुणी त्याची वकिली केली, कुणी कत्तल केली. कुणी त्यांच्यातला देव जागृत करण्याचा प्रयत्न केला, कुणी त्याच्या मनाचे पृथक्करण करून तो पशूच राहणार असे भविष्य वर्तविले. असामान्यांच्या कर्तृत्वाचा त्याला अनेक वेळा फायदा मिळाला. पण त्याचबरोबर त्यांच्या संघर्षात त्याची वारंवार ससेहोलपटही झाली. कुठलाही मुखवटा न चढविता जगापुढे उभे राहण्याची संधी, आपले मनोगत मोकळेपणाने बोलून दाखविण्याची संधी या शतकातच त्याला प्रथम मिळाली." सुर्वे यांच्या कवितेने ही संधी घेतली आहे. ‘कुठलाही मुखवटा न चढविता’ ती जगापुढे उभी राहू पहात आहे.

सुर्वे यानी, आपल्या कवितांतून आधुनिक जगातल्या सामान्य माणसाचे मन जागविले आहे. हे मन थिजलेले आहे, दुखरे आहे तरीही आकांक्षी आहे. ‘बरं का रे पोरा’ मध्ये मे दिनाच्या

---

१. तत्रैव :   २. पृष्ठ ३११.




आठवणीने बापाचा ऊर भरून येतो. उद्याच्या जगातील स्वप्ने रंगविताना उगीचच चाळीकडे पाहून अंग मोहरून येते. सामान्यांच्या जीवनातील कारुण्य, कणव आणि कधीतरी, केव्हातरी अंग मोहरून जाण्याची वृत्ती 'बरं का रे पोरा' मध्ये सुर्वे किती दमदारपणे सांगतात ! पण त्याबरोबर अंधारावरून लवलवत जाणारा रक्ताचा ओघळही दाखवितात. करकचून घेते आवळावे तसे शरीर आवळणारी अवस्थाही दर्शवितात ; तेव्हा नुसता पोरच व्याकुळ होत नाही तर वाचणाराही आर्त आर्त बनतो. सुर्वे सांगतात,

"हां– तर पुढे होतो मी समुद्र घेऊन माणसांचा
बरं का रे पोरा; पुढे निघालो,
चाळीकडून वळलो; तेव्हा उभी होती दारात
उगीचच मोहरलो मनात
चाळकरी कुजबुजले आपसात...
तो बघा आल्याचा बापुस – फुडारी
बरं कारे पोरा –
"वाढत गेलो – महासागर झालो
आकाशाला रुपलो
बरं का रे पोरा, कळसांना खुपलो

–ही आत्मलक्षी सामाजिक दृष्टी 'असा कसा दगड झालो' मध्येही दिसते. आधुनिक काळाने, पुढे ठेवलेली परिस्थिती आणि त्यातून मुलांच्यासंबंधी येणारी कर्तव्यविन्मुखता, त्यामुळे दगड बनलेले मन ; परंतु ती अवस्था थोडीशी सैल झाल्याने त्या दगडालाही फुटलेला पाझर – आर्थिक विषमतेच्या स्फोटाचे हे चित्र वर्मी घाव घालणारे आहे. पिशाच्च होऊन तडाखे हाणीत जाणारा हा बाप 'असा कसा दगड झालो' मध्ये शेवटी कळवळून म्हणतो,

असा कसा दगड झालो....
दगड झाले डोळे
विसरलो पोटचे गोळे
'पोरं पोसता येत नाहीत तर बाप कशाला झालात?'
शब्द कोसळले.
माझ्याकडेच दया मागणारे माझेच चिमुकले हात
भाविक भोळे !
असा कसा दगड झालो ;
दगडच झालो !

–तेव्हा क्षणभर वाचकही थरथरतो, काहीसा दरदरून येतो, अशी ही थरथर निर्माण करणारी हरहुन्नरी सामाजिक कविता तितक्याच हरहुन्नरी सामाजिक परिस्थितीने निर्माण केलेली आहे. ही परिस्थिती कशी आहे ? या परिस्थितीत शब्द जगवता येत नाहीत. त्यामुळे जगताही येत नाही. अन्नदारांच्या जगात वावरायला जावे तर बेअब्रूच होते. माझे घर शोधण्याचा, माझे म्हणून स्वतःचे घर उभे करण्याचा प्रयत्न करावा तर हरेक पत-पेढीवर नावाची चर्चाच आढळते, अब्रूची ऐपत कळते. मग उरात वेदना जपून जगात वावरण्याचा अट्टाहास राहतो. केव्हातरी कधीतरी जखमांना कायमचा दवा मिळेल अशी आशा तरळते. बंद दारादारातून आपली कहाणी कळावी अशी इच्छा राहते. पण खरे तर, बेतून दिलेले आयुष्य सारेच व्यर्थ ठरविते. 'बेतून दिले आयुष्य' मध्ये बेतलेल्या आयुष्याचा, बेतलेल्या प्रकाशाचा, बेतलेल्या बोलण्याचा, बेतलेल्या जगण्याचा आणि बेतलेल्याच रस्त्याने गेले तर स्वर्ग मिळण्याचा – या साऱ्या गोष्टींचा कवी धिक्कार करतो. तो 'थूऽ' म्हणून त्यांच्यावर थुंकतो. ही थुंक जगावरची नाही, जीवनावरचीही नाही तर अर्धमेल्या आयुष्यावरची आहे. ती उपहासपूर्ण तितकीच जीवघेणी आहे. 'कर्जपुत्रा' ची ही थुंक विलक्षण ताकदवान आहे. 'पॅरिसची संध्याकाळ' या कर्जपुत्राला भुलविते. परंतु शेवटी पॅरिसच्या संध्याकाळपेक्षा गोलपीठावरची संध्याकाळच त्याला अधिक योग्य वाटते. मात्र पॅरिसच्या संध्याकाळने लोभावूनही तो तिचा तिरस्कार करीत नाही किंवा गोलपीठावरची संध्याकाळ त्याज्यही ठरवीत नाही. पॅरिसची संध्याकाळ गोलपीठावरच उगवेल अशी तो आकांक्षा धरतो आणि कदाचित् नाहीच उगवली तर बिघडले कुठे असा काहीसा निर्धारयुक्त निरिच्छ प्रश्नही करतो. 'असेल नसेल' मध्ये कवी लिहितो,





पॅरिसची संध्याकाळ
घुवट चादर वापरीत असेल
कदाचित इथे तीही नसेल ?

—असा हा आशावादी कर्जपुत्र विझता विझता स्वतःला सावरणारा आहे. कर्जात जन्मणे आणि कर्जातच मरणे असे असले, जगण्याचे वांदे झाले आणि वर्गणीच्या ताटीवरच शुंडाळून जाण्याचे ठरले तरी सुर्वे आपल्या अस्तित्वाचे भान विसरत नाहीत, अस्तित्व नाकारीत नाहीत. मरण पत्करीत नाहीत. जगण्याची शाश्वती देतात. कारण सुर्व्यांचे अंतःकरण तीव्र प्रतिकाराच्या जाणिवांनी पुरेपूर भरलेले आहे. या जाणिवांचे रिंगण फार मोठे आहे, विस्तृत आहे ; त्यामुळे अनेक सामाजिक लालित्ये सुर्वे रावस शैलीत पण सहजतया दाखवू शकतात. 'कठीण होत आहे' मध्ये सुर्वे म्हणतात,

समजुन समजावतो, समजाऊनही नच मानलो
कोठारात काडी न पडेल,हमी देणे,कठीण होत आहे.

—नेमक्या अशाच जागी सुर्व्यांच्या मधील 'लाल मसाला' मान्यवरांना दिसतो. 'कोठार', 'काडी' अशा शब्दांजागी त्यांना कुदळ, फावडे, रॉकेलचे बोळे, विळे-कोयते यांची भूते दिसतात आणि सुर्वे हे कम्युनिस्ट कवी आहेत अशी ठिणगी पडते, काव्य प्रचारी ठरते. झोडपायला बरे पडते, पण त्यामुळे कवीवर निष्कारण अन्याय होतो हे विसरले जाते. पूर्वग्रहदूषित दृष्टीमुळे हे घडत जाते. मराठी साहित्यामध्ये चिपळूणकरी वस्ताद-गिरी सातत्याने चालत आली आहे. सुर्वे यांचा आपण विचार करू पाहतो तेव्हा कम्युनिस्ट सुर्वे यांचा विचार आपल्यास अभिप्रेत असतो की सुर्व्यांच्या कवितेचा विचार आपल्यासमोर असतो हे पाहणे जरूर आहे. माझ्या समजुतीने पूर्वार्धावर भर देऊन त्याशी उत्तरार्धाची सांगड घालतो आणि न्याय द्यायला विलंब लावतो असे दिसते. सुर्वे कम्युनिस्ट असतील तर त्यामध्ये टीकास्पद काहीच नाही. कम्युनिस्ट सुर्व्यांच्या सकट सुर्व्यांची कविता निखळ कम्युनिस्ट थाटाची असेल तर त्यादृष्टीने तिची चिरफाड करण्यात गर्ह्यही काही नाही. परंतु केवळ सुर्वेच कम्युनिस्ट असतील आणि सुर्व्यांची कविता त्यांच्यातील कम्युनिस्टाला वगळून येत असेल तर टीकेला जागा राहत नाही हे उघड आहे. याचा पूर्णतः अर्थ असा नाही की सुर्वे आपल्यातील कम्युनिस्टाला विसरून कविता लिहितात. तसे सांगणे पूर्वग्रहदूषित टीकेहूनही मारक होईल. सुर्वे यांच्या कवितेचा एकूण रागरंग, बाज आणि ढंग कम्युनिस्टी रीतीभातीला जवळचा असला तरी एकूण गणनेत त्याचे प्रमाण किती हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. माझ्या दृष्टीने ते अल्प आहे. पण ते खूप असे मानले गेलेले असून झोप-डणे जारी राहिलेले आहे. त्यादृष्टीने अधिकाधिक झोडपला गेलेला हा कवी आहे. त्यातून कम्युनिस्ट सुर्वे .·. सुर्व्यांची कविता कम्युनिस्ट थाटाची, प्रचारकी गोतावळ्यातली .·. काव्याच्या कसोटीला न उतरणारी, हीणकस असे गणित मांडले गेले आहे. खरे तर हे गणित 'कम्युनिस्ट' कवी सुर्वे बव्हंशाने कम्युनिस्ट सुर्वे = त्यांची कविता, तिचे मूल्यमापन असे मांडायला हवे. पण 'शहिद हो', 'बावीस फेब्रुवारी', 'लुमुंबास सलाम', 'बरं का रे पोरा,' 'लालबाग' अशासारख्या कवितांनी टीकेला चकविले आहे. खरे तर सुर्व्यांच्या एकूण कवितात अशी कविता नगण्य आहे. सुर्व्यांची कविता कम्युनिस्टी ढंगाची असली तरी कम्यु-निस्टी ढंग वेगळा आणि कम्युनिस्टी कविता वेगळी. सामान्यांचे चित्रण हा आधुनिक जगाचा मंत्र, सुर्वे यांच्यासारख्या सरळसोट कवीने ठेमेठोक पद्धतीने तो जपला असेल तर एवढे हादरून जाण्याजोगे त्यात काय आहे ? गाभा, अनंत अनादिकाळापासून चालत आलेल्या सामान्यांच्या वेदनांचा आणि अभिव्यक्तीचा घाट कम्युनिस्टांचा; म्हणून काही सुर्वे यांची सारी कविता कम्युनिस्टी —रक्तपिती झालेल्या माणसासारखी ठरत नाही. आणि गरीबांच्या दुःखाचा आशय आणि त्याची अभिव्यक्ती ही काही कम्युनिस्टांच्या बापजाद्यांची जायदाद नाही; तो 'पब्लिक एन्टरप्राईज' आहे. त्यातही एक महत्त्वाची गोष्ट अशी की नारायण सुर्वे, अण्णाभाऊ साठे किंवा अमर शेख ही मंडळी कार्ल मार्क्सचा 'दास कॅपिटाल' वाचून काही कम्युनिस्ट झालेली नाहीत. ती कम्युनिस्ट असली





(आणि यापैकी कुणीही आपण कम्युनिस्ट नाही असे सांगत नाही. सांगितलेले नाही. या सामान्यांच्या अंगी तेवढा निर्लज्जपणा नाही. मुलीचा 'शहाणपणा' लपविणाऱ्या आईची कोवळिक केव्हाच मरून गेली आहे.) तरी त्यांच्या अंगा-मनामध्ये रुजलेला कम्युनिझम पुस्तकातून नव्हे प्रत्यक्ष जीवनातून निपजलेला आहे. जीवन हेच त्यांचे 'कॅपिटल' आहे; त्यानेच त्यांना कम्युनिस्ट बनविलेले आहे. म्हणून कम्युनिझमची थोडीशी धूळ उधळली गेल्यास, ते अपरिहार्यत्व गृहीत धरूनच विचार केला पाहिजे. त्याबाबत काही धरबंद पाळणे आवश्यक आहे.

पण तसे घडताना दिसत नाही. त्याची कारणे अनेक : कम्युनिस्ट सुर्व्यांनी – किंवहुना कुठल्याही कम्युनिस्टाने – काहीही केले तरी ते कम्युनिस्ट असणार असा लाडका गैरसमज याच्या मुळाशी आहे. व्यक्तिगत विचारप्रणाली बाजूला ठेवूनही माणूस अनेक पातळ्यांवर विहार करू शकतो यासंबंधात अविश्वास हाही त्यामध्ये भाग आहे. साहजिकच सुर्वे कम्युनिस्ट, म्हणजे त्यांची कविता-ही कम्युनिस्ट, त्या कम्युनिस्ट पातळीपलिकडे तिचा पल्ला नाही असे गृहीत गणित शिजविलेले! त्यामध्ये नव्या सृजनाची भूक असणाऱ्या सुर्व्यांच्या सारख्या कवीची कविता कम्युनिस्ट झाली याबद्दल दुःख नाही (ती तशीच होणार असे मत) तर ती कम्युनिझमला सामोरी जाणारी अतएव प्रचारकी म्हणून हीणकस ठरविण्याची घाई आहे. त्यामध्ये लेखकाच्या संबंधीच्या आस्थेपेक्षा, त्याच्या कवितेच्या यथार्थ मूल्यमापनापेक्षा किंवा (कविता अशी प्रचारकी झाल्यामुळे) मराठी कवितेच्या झालेल्या नुकसानीच्या चिंतेपेक्षा कम्युनिस्ट या तिरस्कृत शब्दा-व्यक्तींविरुद्ध आग ओकण्याचीच हौस अधिक आहे. पण कम्युनिस्टांसंबंधीचा घाब-रटपणा आणि त्यातून उद्‌भवलेला दबका शब्द-निष्ठ ठणाणा काहीही साधत नाही. खरे तर, प्रामुख्याने व्यथेच्या गीतांबरोबर, अधूनमधून चार-दोन क्रांतीची गीते सुर्वे यांनी गायिली (त्यात केस पिंजारून आणि डोळे तांबारून बोलण्याचा कम्युनिस्टी थाट नाही बरं!) म्हणून एवढे अस्वस्थचित्त का व्हावे? स्वतःच्या अंतरातील हर्षखेदांचा घंटारव मिटून अवघ्यांच्या दुःखांना कंठाने आकार द्यावा, अहंतेने काठिण्य भंगावे, मीपणाचे कार्पण्य जळावे आणि स्वतःच्या कवितेचा अहंकेन्द्री स्वर बहुकेन्द्री व्हावा असे म्हटल्याने एवढे गदगदून का यावे? लालपणाचे रक्ताचे–शिंपण होते आहे असे का वाटावे? कवितेत तलवार तळपली आणि मुठी वळलेले हात दिसले की नेमकी 'लाल पार्टी' च का दिसावी? प्रा. कुरुंदकर म्हणतात त्याप्रमाणे सुर्व्यांच्या कवितेचे सांस्कृतिक रूप का दिसू नये? समजा, हे रूप दिसले नाही किंवा पहायचेच नाकारले तरी त्यातील प्रचारी गुणांची चहा व्हायला अडचण कोणती असावी? केवळ पार्टीच्या दगडा-वरच सुर्व्यांच्या कवितेची वस्त्रे धुण्याचा आग्रह का रहावा? ते निखालस कृतघ्नतेचे, शबल संकुचितपणाचे आणि डरपोकतेचे चिन्ह आहे; थोडी मुंग्यासारखी विधायक दृष्टी हवी.

मात्र सुर्वे यांच्या सरळसोट आणि ठेमेठोक कवितेने अंतर्मुख होणे हे तिच्या विकासाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. सामान्यांच्या देहाच्या ढोबळ चित्रणात रंगलेल्या या कवितेने त्यांच्या अंतरंगात प्रवेश करून घेणे जरूर आहे. सामा-न्यांच्या अंगामनाचे छेद-उच्छेद, मनोभावनांची वलये, प्रत्यक्षानुभवाला मिळणारे अर्थ, इत्यादी गोष्टी तिला अजून अज्ञात आहेत. सुर्वे यांना त्यांचे स्वतःचे विद्यापीठ सापडले असले तरी त्यातील आत्मा अद्याप त्यांच्या कह्यात आलेला नाही. उभा जन्म उन्हात जळलेल्या या कवीच्या कवितेला 'स्वानुभूत वासाचे दान' लाभले असले तरी तेवढ्याने जीवनातल्या सार-सत्याची उकल होणारी नाही. ती होत जाईल तशी, सामान्यांच्या अश्वत्थाम्यासारख्या भळभळणाऱ्या जखमेची वेदना विजेसारखी आक्रोशत येईल, आव्हानात्मक विद्रोहाचे महाकाव्य बनत जाईल; आणि सुर्व्यांच्या विद्यापीठातील ब्रह्म एका 'मोठ्या' कवीचे 'पोष्टर' लावील: त्यातील अमृत-अक्षरांसाठी थांबले पाहिजे.





श्री. व्यंकटेश आत्राम

शिमगा फाग (पूर्वार्ध)

[परधान एक अत्यंत उपेक्षित व दुर्लक्षित आदिवासी जात आणि त्या जातीच्या लोक-जीवनाची संपूर्ण अनुभूति आणून देणारा लेख–]

शिमगा सण अगदी वैदिक कालापासून साजरा करण्यात येतो. 'होलिका', 'होलाष्टकोपनिषत्' वगैरे बाबतीत पुराणकालपासून भरपूर माहिती उपलब्ध आहे. पण या सणाचे स्वरूप आदिवासियांच्या सणासारखे आहे. धूळमाती, मद्यपान आणि बोंमलाबोंमली ह्या गोष्टी आदिवासियांच्या सणांची वैशिष्ट्येच असतात. परदेशातील देखील आदिवासी लोक अशाच प्रकारे सण साजरे करतात. इजिप्त आणि युरोपच नव्हे तर श्री. आर. ग्रेव्हसलिखित "White godess" या ग्रंथाच्या आधारे ग्रीक आणि रोमन मध्येही असेच सण केले जात असत. ऑक्सफोर्ड डिक्शनरी मध्ये "Ancient Roman festival in December observed as time of unrestrained merry making with temporary release of slaves, predecessor of modern Christmatide scene of wild revelry tumult." असे लिहिले आहे. म्हणजे शिमगा सण आर्यांनी अनार्य लोकांकडून घेतला असला पाहिजे. आणि हे स्पष्टच आहे की, जसा दिवाळी सण श्रेष्ठ संस्कृतीचा निर्देश करतो तर शिमगा ग्राम्य संस्कृतीचा द्योतक आहे.

आदिवासी लोक मूलतः निसर्गपूजक आहेत. वारा, वीज, अग्नी, पाऊस वगैरे निसर्गशक्तीच त्यांच्या देवता आहेत. शिमगा सणानिमित्त आदिवासी लोक अग्निदेवतेचीच उपासना करतात. या संबंधी प्रत्येक जाती-जमातीच्या वेगवेगळ्या कल्पना आहेत, कथावर्णने व आख्यायिका आहेत.

आदिवासी समाजात गोंडांची संस्कृती श्रेष्ठ मानली जाते. गोंड लोक गोंडी धर्म संस्थापक 'लिंगो" च्या स्मरणार्थ "शिमगा" साजरा करतात असे काही लोक म्हणतात. R. V. Russell ने Castes and tribes in central Provinces च्या ४ थ्या Volume भागामध्ये लिंगोची कहाणी दिलेली आहे.

गोंड लोकांपेक्षाही परधान लोक जो संबंध शिमग्याचा दाखवतात तो लक्षात घेण्यासारखा आहे. पण शिमग्यासंबंधी पहाण्यापूर्वी परधान समाजाचा परिचय करून घेणे योग्य होईल.

खरे म्हणजे गोंड आणि परधान यांच्या वेगवेगळ्या संस्कृती नाहीत. या दोन जातींच्या आचारविचार बोलीभाषेत विलक्षण साम्य आहे. खालील परधानी गीतावरून हे दिसून येईल:

परधानी –

फळापेन पाटाळी आता ये।
सेळोमी गोंडीता कीता ये ।।धृ०।।
उंदी नतूदोरे कोयतोरे पाळाले।
भिळी पाळी सारा उंदीये।
पेनकळा इच्चोडे पारी सोयराना।
रीतिभाती सारा उंदीये ।।
गोंडवाना अवाले आताये ।। १।।

अर्थ–

आमचा महादेव भाटकवि झाला आहे
त्याने गोंडीचे कुळमूळ शोधले ।।धृ० ।।
कोयतूर आणि परधान एकाच रक्ताचे
त्यांची कूळनावे, वंशवर्णने एकच आहेत.
देवकारण, सोईरसंबंधपद्धती सर्व एकच आहे
रीतिरिवाज व भाषा एकच आहे.

या दोन जातींची आई "गोंडी समाजगंगा" हीच आहे.

परधानी –

सगा पदे पदे नूरे नूरे पाळीने।
तुसतोरे भाटे खोळचाने ।।
जानको फळापेने मानको परसापेने।
पारी नी तम्मू तळाने ।।
किन्या भिळी चावळीते दोहताये ।।२।।





येद्दीते अल्लाले रपोकोळा रामे ।
तळाकीते मावा फळापेने ॥
मावामुच्चुके ताने मच्चो ये ।
पिर्तिते परो किकोम ताने ।
तानामावां "रूप" उंदी आताये ॥३॥

अर्थ :–

महादेव भाटाने दहावारा कुळगटामध्ये
शेकडो कूळ-नावे बनविली आहेत. व
दोन्ही समाजात सारखे वाटून दिले आहे.
जानको, फळापेन, मानको, परसापेन
इत्यादि दैवते साक्षीला देऊन; सोयरे
संबंधी, व भाऊबंदकी निर्माण केली.
आणि शपथप्रतिज्ञेवत समाजाला बांधले.
मुसलमानांचा अल्ला उन्हात व मंदिरात
बंद आहे. पण आमचा मोठा देव हृदयात
आमच्याशिवाय त्यास काहीच प्रिय नाही.
त्याचा झेंडा प्रेमाने आम्ही वर करून नाचतो
आमचा देव व आम्ही एकरूपच आहोत ॥३॥

या गीतावरून पराधानांची फळापेनवरील श्रद्धा आणि गोंडाविषयी प्रेमसंबंध व्यक्त झालेला आहे. Russell च्या पुस्तकात टवनेचे म्हणणे उद्धृत केलेले आहे. " "Nothing in the ceremonies or religion of the Pardhan to distinguish them from Gonds ..." त्याच पुस्तकात Russell म्हणतो, "As the priest of the Gond the Pardhans are employed to conduct the ceremonial worship of their great God Bura deo, ..." या विधानावरून परधान लोकांचा दर्जा व गोंडाशी संबंध स्पष्ट दिसून येतो. पण सध्या मात्र या दोन समाजात पराकोटीचे भेदभाव आहेत.

ज्याप्रमाणे हिन्दु समाजात मराठे व कुणब्यामध्ये ब्राह्मण श्रेष्ठ तद्वतच गोंडांच्या साडेवारा जातींमध्ये परधान श्रेष्ठ. असे परधानांना पूर्वी मानत असत.

ज्याप्रमाणे "कोयतोर" लोक इतरांना 'गोंड' सांगतात त्याचप्रमाणे स्वतःला 'पाळाल' समजणारे लोक इतरांना सांगताना 'परधान' असे सांगतात. परधान म्हणजेच 'प्रधान' पण ज्याप्रमाणे एखादा खेडूत आपले नाव 'विश्वनाथ" सांगण्याऐवजी "इशीनाथ" सांगतो तसेच हे अशुद्ध रूप सरकारने अनुसूचित जमातीच्या यादीत नोंदले आहे.

पाळाल :– परधान लोक स्वतःला "पाळाल" समजतात. 'पाळाल म्हणजे 'राज्यकारभार चालविणारा सूत्रधार." अर्थात प्रधान मंत्री. पूर्वी गोंड राजाच्या दरबारात प्रधानमंत्री पदावर असणाऱ्यांचा वंशविस्तार म्हणजे 'परधान' जात.

'पाळाल' म्हणजे धर्मगुरु. उपदेशक किंवा सल्लागार असेही अर्थ होतात. परधान लोक स्वतःला गोंडी धर्माचे रक्षक समजतात. 'पाळा' शब्दाचा अर्थ परिपक्व किंवा बुजरुक माणूस असाही अर्थ वरील अर्थाला पूरकच होतो.

'पळोल' म्हणजे परधानीत 'नांव' होते व त्यावरून पाळाल चा अर्थ 'नामवंत' किंवा नामदार असाही होतो. 'पाळी' या 'कुलनाम' अशा अर्थाच्या शब्दावरून जर 'पाळा' शब्द घेतला असेल तर त्याची अर्थसंगती "कुळवर्णने सांगणारे भाट' यांशी लागते व प्रत्यक्ष पहाता परधान लोक समाजामध्ये कथावर्णने सांगणे, कुळदैवतांचा इतिहास सांगणे, घराण्यांची माहिती सांगणे" इत्यादि करून उपजीविका चालविताना दिसतात.

'पूळे' म्हणजे परधानीत पिटाळून लावणारा असाही अर्थ होतो. 'पूळमाळ' म्हणजे पिटाळून लावणे, शस्त्राने लढून शत्रूला पिटाळून लावण्याचे कार्य पाळाल करीतच असे. त्यामुळे 'प्रधानाला' पूरक अर्थ 'पूळे' पासून मिळतो.

परधानीत 'पुल्ली' म्हणजे वाघ. व पुल्लीर म्हणजे वाघासारखा. पुल्लीरचा अपभ्रंश होऊन जर पाळाल शब्द झाला असला तर वाघासारखा पराक्रमी, 'प्रधानाला' पूरक अर्थ मिळतो.

'पळके' शब्द "पळक माळ्" क्रियापदापासून आला आहे. त्याचा अर्थ आहे पहाणारा, शोधणारा किंवा संशोधक. पूर्वी परधान लोकांची समिती





राजाच्या आज्ञेवरुन एखाद्या वादावर, विषयावर विचार करायला, शहानिशा करायला बसत असे. विचार करून राजाला सल्ला देत असे. त्याच-प्रमाणे समाजात कोणत्याही समस्येवर उपाय शोधून सांगण्याचेही काम हे लोक करीत. धर्म-कथा, इतिहास वर्णने जतन करून ठेवण्याचे काम या लोकांनीच केले आहे व वेळोवेळी तत्काल परिस्थितीचे वर्णन पद्यरूपाने उपलब्ध करून दिलेले आहे त्यामुळे त्यांना 'संशोधक' म्हणणे समर्पकच ठरते.

जे परधान कथा सांगून व गीत गायन करूनच अजूनही उदरनिर्वाह करीत आहेत ते स्वतःला 'पाटाळी' म्हणवतात. पाटा म्हणजे गीत. पण मराठी हिन्दी लेखकांनी त्याचा अर्थ पठारात रहाणारे 'पठारी' असा केलेला दिसतो. Russell-ने मात्र या दोन्ही अर्थाचा उल्लेख परधानाच्या चाप्टर मध्ये केला आहे.

भूमका म्हणजे गोंडांचा पुजारी. हे आता सर्वविदच आहे. भूमका जेव्हा आपला निर्वाह केवळ 'दक्षिणा' घेऊनच करू लागला तेव्हा त्याला 'पाळाल' म्हटले गेले असले पाहिजे. कारण पौळ घेणारा तो पाळाल. पौळ म्हणजे दक्षिणा.

पोळ म्हणजे पोत किंवा वीण-घडण असाही अर्थ होतो. समाजाची घडण करणारा तो पोत-दार' पाळाल' असेही होण्याची शक्यता आहे. वरील सर्व अर्थ 'परधानाला' प्रधान' अर्थाशी पूरकच आहेत.

संशोधकांपुढे मला एक शंका व्यक्त करायची आहे की, रामरावणासंबंधी भारतात सर्वांनाच परिचय आहे. काही आदिवासियांच्या जाती रामापेक्षा रावणालाच अधिक मानतात. परधान लोक रावणाशी एकनिष्ठ असताना माझ्या अभ्यासात दिसलेले नाही. पण राम किंवा रावण यांच्यापैकी कोणालाच ते आपला मानत नाही. दक्षिणेतील परधान रावणालाच अधिक श्रेष्ठ मानीत असतील असा माझा कयास आहे. हा मुद्दा बाजूला सोडला तरी 'पाळा' शब्दाचा विचार करीत असताना रावणाचे पौळ किंवा पौलास्त्य घराणे व त्यांच्याशी कुठे संबंध येऊ शकतो काय ? अशी माझी शंका आहे. कारण परधानांचे प्राचीनकाळी उद्योगधंदे ब्राह्मणासारखेच होते. व त्यावरूनच त्यांच्या जातीला 'प्रधान' हे नाव मिळालेले आहे. यावरून समाजशास्त्रज्ञांनी विचार करायला हवा.

परधान व गोंडांची बोली भाषा रीतिरिवाज जरी एक असले तरी त्यांचे आपसात वैमनस्य खूप आहे. त्यांच्यात रोटी बेटी व्यवहार होत नाही. 'राजांचे आम्ही वारस' असे गोंड समज-तात व परधानापेक्षा स्वतःला श्रेष्ठ मानतात. तर 'प्रधान' किंवा राजप्रमुखांचे वारस आम्ही म्हणून गोंडापेक्षा स्वतःला परधान श्रेष्ठ समजतात. गुरुपद, व मार्गदर्शकाची पूर्ण जबाबदारी आपण पार पाडलेली आहे असे परधान मानतात.

कोयतूर शब्दाची व्युत्पत्ती 'कोय् – (कोय-माळ)' पासून झालेली आहे. कोयमाळ म्हणजे तोडणे. कोयतोर म्हणजे तोडलेला किंवा तोडला गेलेला. तुटलेला असा अर्थ होतो. म्हणजेच थिटा, लहान, खुजा असा अर्थ ध्वनित होतो. हे पाहिल्या वर परधान आणि गोंड यांच्या शब्दार्थाने (पाळाल' म्हणजे 'प्रधान' आणि 'कोयतूर' म्हणजे तुटलेला, लहान, थिटा माणूस असे एकमेकांचे विरुद्धार्थी शब्द दिसून येतात.

परधानांची अधोगती

आदिवासी समाजामध्ये प्रतिष्ठेचे जीवन जग-णारा हा परधान समाज आज एवढ्या अधो-गतीला का पोचला ? गोंड-परधानांच्या संस्कृतीचा उद्गाता असणारा हा समाज आज का संस्कृति-शून्य झाला आहे ? असा सहज प्रश्न उद्भवतो. त्याची अनेक कारणेही आहेत. काही स्पष्ट आहेत, काही गुप्त स्वरुपात आहेत. वर वर जरी पाहिले तरी आपणास हे लक्षात येईल की, परधान समाजातील लोक सुरवातीला श्रमजीवी असण्या-पेक्षा बुद्धिजीवीच असले पाहिजेत. त्यामुळे भीक, दक्षिणा ही त्यांची उपजीविकेची साधने असावीत. प्रधान मंत्री जे होऊन गेले असतील ते मूठभरच. पण सारा समाज हा भाटगिरी करीतच हिंडत

राहिला असावा. पण पुढे पुढे यांचे समाजात स्थान व महत्त्व कमी झाले. त्यामुळे करता येईल तो धंदा यांनी सुरू केला. शेती नसल्यामुळे शेतमजूर झाले, जंगले गोंडांच्या ताब्यात, त्यामुळे गोंडांचे मजूर झाले. क्षुल्लक व निकृष्ट प्रकारची रोजीची कामे करून यांना आपले बौद्धिक स्थानही कायम टिकविता आले नाही व अल्पमिळकतीमुळे धनवानही होता आले नाही. पुढे पुढे या समाजावर इतकी भयानक परिस्थिती येऊन पडली की गावातील सर्वात गलिच्छ कामे यांनाच करावी लागली आहेत. कित्येक गावात कोतवालाची कामे, मेलेली ढोरे ओढण्याची कामे यांना करावी लागलीत आणि त्यामुळे गोमांस भक्षणाची यांचेवर महाराप्रमाणे पाळी आली. आदिवासी लोकांमध्ये मांसाहार आहेच पण ग्रामीण जीवनात इतर आदिवासींयांना अस्पृश्य मानले गेले नाही केवळ परधान जात वगळून.

महाराप्रमाणे परधानांनाही अस्पृश्य मानण्यात आले. व जो छळ अस्पृश्यांचा झाला तोच छळ परधानांनाही सहन करावा लागला. छळ टाळण्यासाठी परधानांनी आपली जात सांगण्याचे बंद केले. ते स्वतःला गोंड सांगू लागले आहेत. शहरात रहाणारे बहुसंख्य गोंड हे परधानच असतात. त्यामुळे परधानजात संपुष्टात येऊ लागली आहे. कित्येकांना परधान जात आहे किंवा नाही याची जाणीवही नाही. कोयतोर लोक आज आपली भाषाबोली पार विसरू लागले पण संपूर्ण भाषा आज परधानांनी टिकवून ठेवलेली दिसेल. तरी पण परधान समाज आज उत्कर्षाच्या विरुद्ध टोकाला आहे. अमरावती, नागपूर आणि जास्त प्रमाणात वर्धा जिल्ह्यात परधान समाज आहे. हा पूर्ण भाग Area Non Scheduled म्हणून नोंदला गेल्याने आदिवासियांना देऊ केलेल्या कोणत्याही सवलती परधानांना मिळू शकल्या नाहीत व सध्या मिळतही नाहीत. आज महार हा 'ब्राह्मण' होऊ शकेल, पण पूर्वी पासूनच 'ब्राह्मण' असणारा हा परधान 'महार' होऊनच रहाणार आहे. असे म्हणताना अतिशयोक्ती मुळीच होणार नाही.

परधानांचा शिमगा

परधान लोक शिमगा सण फारच धडाक्याने साजरा करतात. नारायणदेव, भीमाना कुर्नास फळापेन--परसापेन पूजा, जीवती, आषाढी, चैत्राल, काढून, आणि दिवाळी दसरा असे त्यांचे खास सण आहेत. त्याशिवाय तळाकोरीमाळ, सोबनी सट्टा, कान्याल शाका, तुमकोटमाळ वगैरे संस्कारात्मक विधीही ते समारंभपूर्वक पार पाडतात. पण या सर्वात शिमगा फागाला यांच्या जीवनात फारच महत्त्वाचे स्थान आहे. शिमगा सण म्हणजे परधानांचा जीव की प्राण असणारा सण. वर्षभर फेडता फिटणार नाही इतके कर्ज ते याच सणाला काढतात.

शिमगा सणाची सुरवात परधान लोकांपासूनच झाली की काय अशी शंका त्यांच्या एका कथेवरून येते. शिमग्याच्या होळीचा संबंध परधान लोक "हशाकुवारीची कथा" "सेहेलवटाऊ सोहना रानीची कथा" आणि "जंगलाची" एक स्वतंत्र लांबलचक कहाणी आहे त्यावरून ते सांगतात. त्याचप्रमाणे त्यांच्यात "सीम्मंगो" ची कथा आहे हीच कथा शिमगा सणाशी जुळती वाटते ती अशी --

"फार वर्षापूर्वी एका राजाचा 'सुंदीभुरंग' नावाचा फार विद्वान प्रधान होता. त्याच्यावर राजा व प्रजा प्रसन्न असायचे. परंतु सुंदीभुरंगास मूलबाळ नसल्यामुळे तो स्वतः नेहमी अप्रसन्न असायचा, त्याने (महाकाली) मानकोची आराधना केली. नवस कबूल केले की, "पुत्रप्राप्तीनंतर पहिला पुत्र तोंडचाल-मानको देवीला अर्पण करीन."

लवकरच सुंदीभुरंगास मुलगा झाला. त्याचे नाव 'मंगो' ठेवण्यात आले. पुढे सुंदीभुरंगाने पुनः संततीची इच्छा केली. त्याप्रमाणे त्याला पुनः मुलगी झाली. याप्रमाणे त्यास ७ मुली झाल्या. पण १ ल्या मुलास देवीस अर्पण करण्याचे त्याने टाळले. त्यामुळे तोंडचाल (जीभ काढलेली) मानकोचा कोप झाला. सुंदीभुरंगाच्या मुली तरुण झाल्या पण वर येईना. मंगोलाही वधू मिळेना. नगरीतही अवर्षणामुळे दुष्काळ पडला.

गावचा तलाव आटून गेला. सर्वत्र रोगराई पसरली व लोक मरू लागले. एके दिवशी राजाच्या स्वप्नात मानको देवी आली. तिने तलावात नरबली मागितला. राजाने दुसरे दिवशी दरबार भरविला व नरबळीची व्यवस्था करायला लावली. नरबळी जाण्याची कसोटी अशी होती की, तलावाच्या मध्यावर चालत गेल्याने ज्याच्या पायाचे ठसे चिखलात उठल्यासारखे उठून दिसतील त्याचाच बळी देवी स्वीकारील.

तलावावर मानकोला पूजा देण्याचा समारंभ सुरू झाला. कोणीच योग्य बळी मिळाला नाही. तिकडे काय घडले ?

सुंदीभुरंगाच्या सातही मुली वैतागल्या. त्यांनी गावाबाहेरील एका 'फेटरे मळा' नावाच्या वृक्षाची दैनंदिन पूजा सुरू केली होती. त्या दिवशी मंगोने फेटरे मळाला पूजताना पाहिले. सातही जणी आल्यावर संध्याकाळी त्याने ते झाड तोडून काढले. बहिणींविषयी त्याच्या मनात वाईट कल्पना आल्या. झाड तोडल्यामुळे तेथे रक्त सांडले होते. त्या झाडाला सातही जणींनी वरले होते. त्यांना झाड तोडल्याचे कळताच त्या धावत झाडाजवळ गेल्या व आक्रोश करू लागल्या. त्यांनी पाने फांद्या गोळा करून ते पेटवून दिले व अग्नीभोवती प्रदक्षिणा घालून सातही जणींनी आगीत उड्या घेतल्या. दुरून मंगोने हे पाहिले. तो धावत आला व त्यानेही आगीत उडी घेतली. त्यास सातही जणींनी लाथा मारून दूर लोटले. तो दूर भस्म झाला. त्याची राख वेगळी पडली व त्या सातही जणींची राख वेगळी पडली.

सुंदी भुरंगाला हे कळल्यावर त्याने राजाला सर्व हकीकत सांगितली. व कोणाचाही बळी न घेता मंगोची राख तलावात सोडली तर पाणी येऊ शकते असे सांगितले. सुंदीभुरंगाने मानकोची क्षमा मागितली. व मोठ्या लवाजम्याने मंगोची राख नेऊन मानकोला अर्पण केली. त्याबरोबर संपूर्ण तलाव पाण्याने भरून गेला. सर्वत्र आनंद झाला. तो आनंदोत्सव सर्वत्र साजरा करण्यात आला. ' सीमंगो, सीमंगो " चा जयघोष झाला " तेव्हापासून हा सण दरवर्षी साजरा करण्यात येतो.

या कथेतील "सीमंगो" हा जयघोष लक्षात घेण्यासारखा आहे. 'सी'– म्हणजे देणगी (दे) किंवा वरदान असे होते. मंगो हा गावाला ठरलेला वरदान होय. अशा आशयाचा तो 'सीमंगो' जयघोष आहे. सीमंगोपासूनच 'शिमगा' शब्द रूढ झाला असावा.

इतर लोक ज्या पद्धतीने शिमगा साजरा करतात त्यापेक्षा परधान लोकांची जरा वेगळी पद्धत आहे. 'शिमगा फाग' चा अर्थ शिमगा सण असा नसून 'शिमग्याला म्हणावयाची गीते व नृत्ये' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. फाग म्हणजे 'पाटो आणि येंदमाळ.'

परधानांची फाग गीते परधानी, मराठी, हिन्दी आणि या भाषांची मिश्रित अशी आहेत. यांच्या गीतातून उर्दू व संस्कृत शब्दांचाही उल्लेख होतो. हुटूम (उष्ट्रः)' मीन (मासा), येर (नीर), रंडे (रंडे), पुष्टा (पुच्छ), हाटूम, वगैरे अनेक शब्द संस्कृतचे आढळतात. एवढेच नव्हे तर त्यांच्या आडनावांची व नावांची उच्चारण पद्धति संस्कृत सारखीच आहे. त्यामुळे यांच्या भाषेचा संशोधनवृत्तीने अभ्यास करून काही मूल्ये हुडकून काढता येतील.

वाद्ये व फागाची पूर्वतयारी

शिमगा एकदीड महिना दूर आहे अशा बेतात परधान लोक फागाच्या पूर्वतयारीला लागतात. मळमीयेव (लग्न सोयरीक), पेनकळा (देवकार्य), यायाना गण्यान (देवीची पूजा) इत्यादी प्रसंगी ते ढोल बासरी व गीत नृत्ये करीतच असतात. आपले लहानमोठे उत्सव साजरे करून आपले जीवन ते उत्सवमय करीत असतात. त्यामुळे वाद्यांचे यांना फार महत्त्व आहे. शिमग्यापूर्वीच वाद्यांची फूट तूट दुरुस्त केली जाते. नवीन वाद्यांची मडवणूक करतात. ढोल टिमकीकरिता कातडे नरम करून त्यांचे पुडे बनवतात. सुरनाया, पिलमपोये व रोंग्यांची दुरुस्ती करतात.

परधानांच्या फाग गीतातूनही वादनसामुग्रीचा उल्लेख मिळतो.





परधानी फाग –

येंदानावे मिंदा हो।
निलायनो ततोना बांदोना फुंदा ॥धृ०॥
निलायनो येंदाले ढोल मळेकितोना।
ढोलक्यांना तालते येंदा नावे मिंदा हो ॥१॥
निसाठी येंदाले टीमकी बीकितोना।
चळंग्याना तालते येंदा नावे मिंदा हो ॥२॥
नीलायनी येंदाले जंतूर बी कितोना।
जंतूरता सूरते येंदा नावे मिंदा हो ॥३॥
नी लायनो येंदाले पिलमपोया ततोना।
बासरीता सूरते येंदा नावे मिंदा हो ॥४॥

अर्थ :–

नाच ग सखी मिंदे ! अग,
तुझ्यासाठी बांदोहून फुंदण्या आणल्या
तुला नाचायला ढोल मडविले आहे.
ढोलक्याच्या तालावर नाच ग मिंदा।
तुला नाचायला मी टिमकी बनविली आहे
चळंग्याच्या तालावर नाच ग मिंदे ॥२॥
तुला नाचायला मी जंतूर करून आणले.
जंतरच्या सूरात नाच गे मिंदा ॥३॥
तुला नाचायला मी पिलमपोया आणला।
त्याच्या स्वरात तू नायाचला ये ग ॥

या गीतात दर्शविलेली वाद्ये स्वतः परधान लोक बनवितात. त्याशिवाय टाह्ऱ्यांग, टीपऱ्या, गोंमटचा, रोंगे, काटोळचा, घोंगर व घुंगरू वगैरे वाद्यसामुग्री त्यांच्या साहित्यात असते. अलीकडे परधान लोक पेटी तबलाही वापरतात.

वाद्यांची दुरुस्ती व पूर्वतयारी झाल्यावर शिमग्याच्या दिवसापर्यंत वादन-गायनाची बैठक सुरू करतात. रोज रात्री जेवण झाल्यावर सर्व परधान एकत्र जमतात व फागाची 'रस' बसवतात. दिवसाही कामे करताना, इंधन फोडताना, शेतात खपताना त्यांच्या ओठावर फागगीते नाचत असतात. उठता बसता होळीमाय व गिरजामायचाच जप चाललेला असतो. शिमग्याची सर्वच आतुरतेने वाट पहात असतात.
कहाँ रचाऊँ निवे होली. . . ?

शेवटी तो दिवस येऊन परधानांना मिठी मारतो. होळी आली गिरजामाय आली. तिला कुठे बसवावे, कसे बसवावे ? सर्वत्र त्रेधाच उडालेली दिसते. त्यांच्याच एका फागगीतात गिरजामायची प्रतिष्ठापना वर्णिलेली आहे.

परधानी हिन्दी –

कहाँ रचाऊँ निवे होली हो गिरजामाय ?
वेगे रचाऊँ निवे होली ॥धृ०॥
बहारो रचाऊँ निवे होली हो गिरजामाय।
मैदान रचाऊँ निवे होली।

अर्थ :–

हे गिरीजादेवी ! तुझी स्थापना कुठे ?
कोणत्या ठिकाणी होळीची रचना करावी?
हे देवी ! गावाबाहेर होळी रचतो !
मैदानावर तुझ्या होळीची रचना करतो

पुढे याच गीतात होळीला लागणारी सामुग्री सांगितलेली आहे.

होली के वासते रे क्या क्या बुलायो ?
होली के वासते रे गेडांग बुलायो ॥१॥
होलीके वासते रे क्या क्या बुलायो ?
होळी के वासते रे दारू बुलायो।
कहाँ चढाऊँ निवे दारू हो गिरजा माय ?
होली के वासते क्या क्या बुलायो ?
लोही के वासते माला बुलायो।
कहाँ चढाऊँ निवे माला हो गिरजामाय ?

अर्थ :–

होळीकरिता काय काय आणावे ?
होळीकरिता लाकडे आणावीत.
होळीकरिता काय आणावे ?
होळीकरिता दारू आणावी
हे देवी ही दारू कुठे द्यावी ?
होळीकरिता काय आणावे ?
होळीकरिता माला आणावी.
हे गिरिजे ही माला कुठे चढवावी

याप्रमाणे सामुग्री आणल्यावर व होळीची रचना झाल्यावर होळीची पूजा 'घटचा' किंवा 'भूमका' करतो व नंतर सर्व लोक पूजा करून होळीला नैवेद्य दाखवतात.





पूर्वी परधानांच्या पूजेत कोणते साहित्य होते हे सांगता येत नाही पण श्री. गोविंदराव कोकाटे यांच्या गोंडी भजनातून पूजेच्या साहित्याची माहिती मिळते.

गोंडी भजन :–

आकी पुंगारे रो,
बेले पतरीता,
पूंजा निवा आयाल।
राळे कापूरे रो.
होम उदबत्ती ते
पूंजा नीवा आयाल।

अर्थ :–

पान पत्रे पुष्पांनी रे,
बेल पत्रांनी
पूजा तुझी होईल।
राळ कापूरांनी, रे
आणि उदबत्तींच्या होमा ने
तुझी पूजा केली जाईल।

होळीची पूजा झाल्यावर सर्व लोक जेवण करतात. परिस्थितीप्रमाणे कोंबडा, बकरा, पुरण-पोळी अगर साधे अन्न तयार केलेले असते पण दारूची घुटी काही कोणी घेतल्यावाचून रहात नाही.

फाग

आज होळीच्या दिवशी रात्रभर होळीजवळ फाग म्हणावयाचा असतो. सर्व परधान लोक आपापले वाद्यसाहित्य घेऊन रात्री जेवण वगैरे झाल्यावर होळीजवळ जमतात. ढोलक्या आपले ढोल घेऊन मध्यभागी जाऊन बसतो. त्याच्या उजवीकडे टिमकी व चळंगा वाजविणारे बसतात. डावीकडे पिलमपोया -बासरी वाला बसतो. ढोल-क्याच्या समोरासमोर मुख्य फाग गायक व त्याच्या आसपास इतर वाद्ये वाजविणारे बसतात. या सर्वांच्या सभोवती सर्व मंडळी जाऊन बसते सर्वांमुखी होलीमाय होलीमायच असते.

येथे एक नमूद करावेसे वाटते की परधानांमध्ये इतर लोकांप्रमाणे अश्लील शिवी उच्चारून बोमल्या मारण्याची मूळची पद्धत दिसत नाही. इतरांचे पाहून व ऐकून तसे आता काही परधान ओरडू शकतात. नाही असे नाही. पण तसे करणे त्यांची मूळ पद्धत नाही. होळी ही परधान लोक गिरजा-पार्वतीचे स्वरूप मानतात. तिलाच ते तोंडयाल मानको असेही म्हणतात. तिच्यापुढे ओरडणे (अश्लील) ते प्रशस्त मानीत नाहीत.

बैठक बसल्यावर ढोलक्या आपल्या टाहऱ्याने ढोलाच्या घाईवर थाप मारून गीतगायकांना पहिला इशारा देतो. चळंग्या व टिमक्या आपल्या चळंगा–टिमकीने प्रतिसाद देतात. त्यातच बासरी पिलमपेयाचा सूर मिसळून जातो, यातच गायक आपला स्वर मिसळून पहातो. सर्व वाद्यांचे सुसंवादित्व साधल्यावर सर्व प्रेक्षक कान टवकारून बसतात. अशात एखादा गीतसाहाय्यक आपला ठसकेदार लांब लचक आलाप दूर नेऊन पोचवितो आणि पुनः आणून वाद्यांच्या स्वरात मिसळून देतो. त्यावेळी सर्वांच्या तोंडून एकच उद्गार निघतो वाहवा ! वाहवा ! ! . . .

गायक आपले गीत सुरू करण्यापूर्वी आलाप घेत असतो. चांद्याकडे – रेलाँ, रेलाँ, ऽऽ रेरेलाँ रेलाँ. . . ऽऽ या शब्दांनी तर वर्धा अमरावतीकडे "रेना रनिया रे रे ना तर कथा गायक जे असतात ते " तर हर देऽदेऽऽनाऽरे. अशा अक्षरांनी आलाप घेत असतात.

आलाप झाल्यावर फागाचे मंगलाचरण म्हटले जाते. ते खालीलप्रमाणे.

फागगीत –

झुला रेह बापा.. भोवताल देवराया झुला रहे ।।
बदकोण्या देवावर चौरंग डोले ?
फळापेन देवावर चौरंग डोले।
भोवताल देवराया झुला रहे ।।१।।
कोण्या कोण्या देवावर चौरंग डोले ?
हनुमान देवावर चौरंग डोले।
भोवताल देवराया झुला रहे ।।२।।
कोण्या कोण्या देवावरु चवरंग डोले ?
जानको मानकोवर चवरंग डोले।
भोवताल देवराया झुला रहे ।।३।।





अर्थ :–

सभोवती जमलेले सर्व देवगण
झुलवीत आहेत.
कोणकोणत्या देवावर चौरं डोलवितात
महादेवावर चौरं डोलवितात.
सभोवती देवगण चौर झुलवितात.
कोणत्या देवावर चौरं डोलतो ?
हनुमंतावर चौरंग डोलतो।
सभोवती देवगण चौर डोलवीत आहेत.
कोणकोणत्या देवावर चौरं डोलतो ?
जानकी व मानकीवर चौर डोलतो।
सभोवती देवगण झुलवीत आहेत.

याप्रमाणे अनेक देवतांची नावे घेऊन हे फाग गीत म्हटले जाते. परधान लोकांना सुरुवातीला गणपतीविषयी काहीच माहीत नसावे कारण यांच्या लोकगीतांमध्ये गणपतीचा कुठेच उल्लेख दिसून येत नाही. तसेच त्यासंबंधी लोककथाही नाही. मात्र महादेव आणि 'भीम' यांच्यासंबंधी अनेक लोककथा आहेत. भीमाची तर अनेक गीते आहेत. त्या गीतात अर्जून त्याचा बाप आणि गर्जून (मेघ गर्जना) आजोबा असे मानतात. आणि भीमाला वृष्टी अगर वरुण देवता मानतात. हे अभ्यासण्यायोग्य आहे.

फागात विकृती

फाग गीते किंवा लोकगीते म्हणजे परधान आदिवासियांचा अमूल्य ठेवा होय. यात समाजाची सांस्कृतिक मूल्ये ग्रथित झालेली आहेत. त्यात काही त्रुटी देखील असतात पण त्या लक्षात घेण्यासारख्या नसतात. पण "जुने ते सर्व सोडूनि द्यावे" या मनोवृत्तीचे काही परधान गायक नवीन गीत रचना करून फाग म्हणण्याचा पायंडा पाडीत आहेत. फागाच्या स्वरूपातच बदल व्हावा म्हणून त्यांचा प्रयत्न. नवीन चांगल्या गोष्टी त्यात आणल्या तर उपकारकच होते. पण चांगल्याऐवजी वाईट गोष्टींचाच भरणा त्यात भरला तर समाजात विकृती आणखी होईल. पूर्वी फागाच्या गाण्यातील प्रत्येक ओळीनंतर "केंजा नावे दाऊ" असे म्हणण्याची पद्धत होती. म्हणजे "हे माझ्या बंधु" असे प्रेमानुबंध कायम टिकवून कोणत्याही गाण्या-अखेर शत्रुगायकही मित्र म्हणून वागविला जात असे. फागाच्या सुरुवातीला धार्मिक फाग, नंतर सामाजिक ऐतिहासिक, व नंतर इतर फागगीते म्हणत असत. परंतु अलीकडे फागात विकृती निर्माण होत आहे. थोडे फार कव्वालीचे स्वरूप फागाला येत आहे. दोन फाग पार्टर्या एकमेकावर प्रश्नार्थक गीतांचा भडिमार करतात. शेवटी शिवीगाळ आणि मारामारीत पर्यवसान होते. पूर्वीच्या फागातही चढाओढ असायचीच पण त्यात वंशवर्णने विचारून स्वतः सांगायचे. स्वतःच्या गीतांनी प्रतिस्पर्ध्यावर शिवीगाळ करण्याची पद्धत नव्हती. नवीन फागगीतांचा नमुना खालीलप्रमाणे :

परधानी –

वळा रंडे पुनी हो।
सिया नीक सोटाता धूनी॥

अर्थ :–

तू समोर ये ग रांडे पुणी।
तुला सोट्याचा धूप दाखवतो॥

प्रतिस्पर्धी गायक लगेच याला उत्तरादाखल त्याच तोडीचे गीत म्हणतो.

कुच्ची निहारो। हीद।
हिद खजिल्याल नयदूने
कुच्ची निहारो॥

अर्थ :–

ह्या खरूजाने पिसाळलेल्या कुत्रीला
चांगले ठेचून काढा.
अरे गड्यांनो ठेचा हीला।

याप्रमाणे गीतांची वाह्यात सुरुवात करून पूर्ण गीत स्तुतिऐवजी निंदास्तवन करायचे आणि शेवटी गोण्याखाली दडलेल्या काठ्यांचा नंगानाच करायचा. असा हा नवीन प्रयत्न आहे. परंतु त्याकरिता काही फाग परंपरेचे महत्त्व कमी होऊ शकत नाही हे मान्य करावे लागेल.

उलट, परधानांच्या संपूर्ण जीवनाचे उघड दर्शन घ्यावयाचे असेल तर फाग गीतांचाच अभ्यास करावा लागेल, असा माझा समज आहे.

अनुक्रमणिका





गडकऱ्यांची संसारनाटके : (समीक्षण)

* ‘गडकऱ्यांची संसारनाटके’ हा श्री. त्र्यं. वि. सरदेशमुखांचा ‘अंधारयात्रे’नंतरचा समीक्षाग्रंथ गडकऱ्यांच्या नाट्यसृष्टीचा नव्याने वेध घेण्याचा हा प्रयत्न मोलाचा आहे ही गोष्ट आरंभीच नमूद करावयास हवी. गडकऱ्यांच्या नाट्यकृतींवर या ना त्या नात्याने विपुल लिहिले गेले आहे. केशवसुतांच्या कवितेला जसे समीक्षेचे विपुल भाग्य लाभले तसेच गडकऱ्यांच्या नाट्यकृतींच्या संदर्भातही घडलेले दिसते. मात्र पुष्कळ लिहिले जाऊनही त्यातील चैतन्याचा वेध घेण्याचे सामर्थ्य फारच थोड्यानी दाखविले. या दृष्टीनेच श्री. सरदेशमुखांचे लेखन कांही अंशी तरी महत्त्वपूर्ण वाटते. गडकऱ्यांच्या नाट्यकृतींच्या ‘रोमँटिसिझम्’च्या संदर्भात अन्वयार्थ लावण्याचे प्रयत्न झाले आहेत. पण ‘गडकऱ्यांची संसारनाटके’ या समीक्षाग्रंथाने एका वेगळ्या दृष्टिकोणातून गडकऱ्यांच्या नाट्यकृतींचा वेध घेण्याचा जाणतेपणाने प्रयत्न केला असल्यामुळे या प्रयत्नाला अर्थपूर्णता आली आहे.

श्री. सरदेशमुखांनी गडकऱ्यांच्या प्रेमसंन्यास पुण्यप्रभाव, भावबंधन आणि ‘एकच प्याला’ या चार ‘संसारनाटकांचा विस्तारपूर्वक अभ्यास करून त्या संदर्भात कांही निष्कर्ष मांडले आहेत. अर्थात हा अभ्यास करीत असताना श्री. सरदेशमुखांनी स्वतःवर एक निश्चित मर्यादा घालून घेतली आहे आणि या मर्यादेतच त्यानी या नाट्यकृतींचे परिशीलन केले आहे. “गडकऱ्यांनी निर्मिलेल्या व प्रकर्षाने त्यांच्या जीवात्म्याशी सख्य साधणाऱ्या चरित्राची व चारित्र्याची आत बाहेरून ओळख करून घेणे हा या परिशीलनाचा उद्देश आहे” असे त्यानी स्वतःच म्हटले आहे. “गडकऱ्यांचे प्रत्येक नाटक त्यातील काही विशिष्ट पात्रांच्या वेधक चरित्र–चारित्र्याचा मागोवा घेत सुटते.” व्यक्तीचे चरित्र ही एक गतिमान त्रिज्या मानली तर तिचे चरित्र हे त्या त्रिज्येने व्यापलेल्या परिघातच वाढते. आणि इतर व्यक्तिचरित्रांशी त्या परिघाचा कधी तोंडदेखला, कधी नाइलाजाने जखडलेला, कधी जिव्हाळ्याचा तर कधी संघर्षात्मक संपर्क साधलेला असतो. त्याचा व्याप आणि त्याची जटिलता पाहण्याच्या मोहाने मी गडकऱ्यांची ‘संसारनाटके’ पुन्हा अनुभवण्याचा यत्न केला आहे.” या शब्दात श्री. सरदेशमुखांनीच आपल्या परिशीलनाचा हेतू आणि मर्यादाही स्पष्ट केलेली दिसते.

गडकऱ्यांच्या ‘संसारनाटकां’च्या संदर्भात विचार करीत असताना श्री. सरदेशमुखांनी आरंभीच मराठी समीक्षेबद्दलचे आपले मापनही सांगितले आहे. ते मराठी समीक्षेच्या ‘कोंझ्या’ आणि ‘परंपरागत’ स्वरूपाचा निर्देश करतातच. पण त्याहीपेक्षा “समीक्षा ही केवळ ग्रंथोपजीवी आहे असा एक जुनाट भ्रम आम्ही घट्ट धरलेला आहे. ती ग्रंथांच्या पाहणीच्या मिषाने येते, पण तिचे मूळ उगमस्थान मानवी संसाराची अनुभूती असते. हे विसरले गेले आहे. मानवी जीवन त्याची सुखदुःखपरायणता, त्याची भयाण पापात्मता आणि हळुवार पुण्यशीलता यांचा प्रत्यय द्यायचा नसता तर कोणाही थोर कलावंताने आपली लहानमोठी संविधानके सजविण्यासाठी लेखणी शिणवली नसती. त्याचप्रमाणे ग्रंथांची ओळख करून घेण्यादेण्याचा उद्योग आरंभणाऱ्या जाणीवसंपन्न समीक्षेला, जीवनविषयक अनुभवाला वाट पुसतच चालता येते.” —यामधील विचारसूत्र अधिक महत्त्वाचे आणि मूलगामी आहे. मराठी समीक्षा ‘आकृतिबंध’ ‘लयतत्त्व’ इत्यादी रूपविषयक विचारात गुरफटून गेला असताना कुणीतरी ‘समीक्षेलाही अनुभवाला वाट पुसतच चालता येते’ हे सांगणे आवश्यकच होते आणि ते कार्य श्री. सरदेशमुखानी केले ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. त्याचप्रमाणे “वाङ्मयकला आणि वाङ्मयसमीक्षा या दोहोंची आविष्करणे वेगळी आहेत तरी त्यांची मूळ शक्तिस्थाने भिन्न नाहीत” हा निष्कर्ष ‘वाङ्मयकृती’ आणि ‘समीक्षा’ या दोहोंच्या संदर्भात सांगणे हीदेखील एक आवश्यक गोष्ट होती. अस्सल जीवनानुभव आणि वाङ्मयनिर्मिती यांची फारकत झालेल्या या काळात वाङ्मयकृतीच्या शक्तिकेन्द्राची आठवण करून देण्याची निश्चितच गरज भासते.

---

* गडकऱ्यांची संसारनाटके— लेखक : त्र्यं. वि. सरदेशमुख, मौज प्रकाशन गृह, किं. दहा रुपये.





गडकऱ्यांच्या संसारनाटकांच्या परिशीलनातून श्री. सरदेशमुखांना गडकऱ्यांच्या नाटकाची तीन वैशिष्टये आढळली आहेत.

(१) त्यांची कथानके पात्रांच्या व्यक्तिमत्त्वदर्शनाला शरण गेली आहेत.

(२) हे व्यक्तिमत्त्वदर्शन अतिबौद्धिकतेचा पांगुळगाडा डावलून सुजाणपणे भावात्मक झाले आहे.

(३) याचा परिणाम म्हणून त्यांची नाटके एका अंगाने व्यक्तींचे मनोमंथन करीत विकसू पाहतात. व दुसऱ्या अंगाने नैतिक आत्मिक समस्यांचे उलटसुलट फासे मांडून संसाराचा सारीपाट विकट कसा आहे याचे दर्शन देतात.

या तीन प्रमुख निष्कर्षांच्या अनुषंगाने आणखीही काही निष्कर्ष श्री. सरदेशमुखांनी काढलेले दिसतात. "गडकऱ्यांनी मराठी नाटकाला भावात्म, मनोगम्य आणि एका अर्थाने मुक्तसंचारी केले व तिरिकल ड्रामांची नौबत प्रथमच मराठी रंगभूमीवर गाजवली." या निष्कर्षाप्रमाणेच "कादंबरीत नाटचतंत्र वापरता येते तसे नाटकात कादंबरीतंत्र वापरणे अशक्य तर नाहीच, अनुचितही नाही असे गडकऱ्यांच्या नाटकाकडे पाहून वाटू लागते" असाही एक निष्कर्ष श्री. सरदेशमुखांनी मांडलेला दिसतो. श्री. सरदेशमुखांनी अन्य एका ठिकाणी "राम गणेशांच्या संसारनाटकातील काव्यात्मतेची अंगप्रत्यंगे पाहावी हा हेतू असल्याने सामाजिक आशयाच्या त्यांच्या पूर्णशा चार कृतींचेच अवलोकन करायचे मी ठरविले" असे म्हटले आहे. तरी गडकऱ्यांच्या संसारनाटकांतील 'काव्यात्मते' बाबत अथवा त्यांच्या इतर निष्कर्षाबाबत फारसे विवेचन त्यांनी केलेले आढळत नाही. 'गडकऱ्यांची संसारनाटके' हा समीक्षा ग्रंथ त्यांच्या निष्कर्षत्रयीतील तिसऱ्या निष्कर्षाचे विस्तारपूर्वक विवेचन करण्याच्या हेतूनेच लिहिला गेला आहे असे त्याच्या एकूण मांडणीवरून दिसून येते. किंबहुना त्या निष्कर्षाच्या मर्यादेतच सर्व समीक्षाग्रंथ घोटाळत आहे असे दिसते. त्यामुळे ज्या अन्य निष्कर्षांचा सविस्तर विचार होण्याची आवश्यकता होती त्याला खूपच मर्यादा पडल्या आहेत. प्रास्ताविक टिपणांमध्ये श्री. सरदेशमुखांनी गडकऱ्यांच्या अनेक नाटचविशेषांचा उल्लेख केला आहे पण पुढील विवेचनात मात्र गडकऱ्यांच्या नाटकातील व्यक्तींच्या मनोमंथनाचा मागोवा घेण्याचाच तेवढा प्रयत्न आढळतो. अर्थात लेखकाने स्वतःच आपले लेखन 'समर्याद' आहे असे म्हटले असल्याने त्याबद्दल फारसा विचार करण्याची आवश्यकता नाही.

श्री. सरदेशमुखांनी मांडलेले निष्कर्ष वादातीत स्वरूपाचे मुळीच नाहीत. नाटचकृतीचे संविधानक आणि त्यातील व्यक्तिदर्शन यातील विरोध श्री. सरदेशमुखांनी कल्पिला आहे आणि या द्वंद्वात संविधानक किंवा कथानक व्यक्तिमत्त्वदर्शनाला शरण गेले आहे असे म्हटले आहे. वस्तुतः असा विरोध किंवा या स्वरूपाचे द्वंद्व मानण्याची आवश्यकता आहे का? हा वादाचा मुद्दा आहे. हे "व्यक्तिमत्त्व दर्शन अति बौद्धिकतेचा पांगुळगाडा डावलून सुजाणपणे भावात्मक झाले" असे म्हणत असताना श्री. सरदेशमुखांना नेमके काय अभिप्रेत आहे हे त्यांच्या पुढील विवेचनात स्पष्ट झालेले आढळत नाही. "व्यक्तींच्या मनोमंथनांचे परिशीलन मात्र श्री. सरदेशमुखांनी अत्यंत विवेचकतेने केले आहे. वृंदावन, वसुंधरा, भूपाल इत्यादींच्या परस्परांशी असलेल्या भावात्मक संबंधाचा मागोवा श्री. सरदेशमुखांनी मूलग्राही पद्धतीने घेतलेला आहे. 'भूपाल–वसुंधरा.–वृंदावन यांचे प्रकट कथानक, रंगवता रंगवता त्यांच्या अप्रकट सत्त्वांशाचे विशदीकरण कोणत्या मार्गाने करता येईल ते करू पाहण्याचा गडकरी यत्न करीत आहेत" असा या संदर्भातील त्यांचा अभिप्राय यथायोग्यच वाटतो. 'भावबंधनांचा विचार करताना त्यांनी "व्यक्तींच्या परस्परसंबंधातून चिघळणारी अस्तित्ववेदना व तिने आणलेली करुणगंभीरता" नीटसपणाने उलगडून दाखविली आहे. 'एकच प्याला' मधील व्यक्तिमत्त्व दर्शनाचे श्री. सरदेशमुखांनी केलेले चिकित्सक विवेचन मराठी समीक्षेला तरी अगदी नवीन वाटणारे आहे. त्यातील प्रत्येक व्यक्तीच्या अंतरंगातील सूक्ष्मातिसूक्ष्म छटांचा वेध घेण्याचा प्रयत्न यात दिसून येतो.





श्री. सरदेशमुखांच्या विवेचनामध्ये सर्वात खटकणारी गोष्ट म्हणजे त्यांची भाषा – त्यांची वाक्यरचना – त्यानी वापरलेले विशिष्ट शब्दप्रयोग. वस्तुतः भाषेबाबत तक्रार करण्याचे काहीच कारण नाही. पण श्री. सरदेशमुखांच्या विशिष्ट भाषास्वरूपामुळे त्यांचे विवेचन बऱ्याच अंशी दुर्बोध अवस्थेला पोचले आहे. कित्येक ठिकाणी अगदी साध्या वाक्यातही श्री. सरदेशमुखांनी विचित्र वाटावी अशी वाक्यरचना केली आहे.

(१) या सगळ्या प्रक्रियेत त्यांच्या नाटकातील संविधानकांची सुबद्धता व गतिमानता कोठे कोठे दगावली आहे, आणि पात्रांच्या व्यक्तिमत्त्वदर्शनाला सुरेखपणाचा डौल सर्वत्र आलेला नाही.

(२) धुंदीत शिरायला आणि स्वप्नाळू व्हायला चित्तवृत्तीचे सुस्तावलेपणच अधिक कारण होते.

(३) हे विनोदी प्रवेश लोकांना प्रिय होतात, आणि हेच नेमके त्यांच्या गट फार्सिकल स्वरूपामुळे वाहत्या कथानकाच्या गंभीरपणाला सोपवतात.

(४) प्रत्यक्ष सृष्टीचे हे चित्र मानण्यास बरीच खळखळ झाल्याचे नेहमीच ऐकिवात येते ती बहुधा त्या मूल्याच्या अस्वीकारबुद्धीने किंवा अनुभव कल्पनांच्या अतिसंकोचाने.

(५) विस्ताराच्या भयाने ते मी येथे करीत नाही.

(६) पुढीलसारख्या स्वरूपात मांडल्याने तिची स्वाधीनता चटकन ध्यानात येण्यास मदत होते.

(७) हे तिचे धाष्टर्य तेवढ्यावरच थबकणारे आहेसे नाही.

–या वाक्यासारखी असंख्य वाक्ये श्री. सरदेशमुखांच्या विवेचनात येतात आणि रसभंग करतात. चेतन गुणदान, संघर्षात्मक संपर्क, परान्तःकरणातील भाववृत्ती, चिंतनकाळी व आविष्कारकाळीही, दुःखनिर्माणक्षमता, विषयतोल, त्यागार्ह, विरुद्धशी, आहेसे, नाहीसे, कितीसे, भिन्नशा, आवश्यकसा अस्वाभाविकसे, गैरसे, होईलसे, निचाडपणे, मनःसरणी, सावचित्तपणे, प्रयोगानपेक्षयासारख्या शब्दांचा श्री. सरदेशमुख अव्याहत वापर करताना दिसतात. वाक्यातील दूरान्वयाची उदाहरणे तर कितीतरी आहेत. थोडक्यात श्री. सरदेशमुखांना मराठी भाषेतील वाक्यरचनेचे मर्मच ध्यानात आलेले दिसत नाही. त्याच प्रमाणे त्यांचा शब्दाचा वापरही पुष्कळ ठिकाणी अगदी सदोष वाटणारा असतो. विनाकारण संस्कृतीकरण करून भाषा वापरणे हीही त्यांची एक लकब दिसते. अन्यथा समीक्षक या अर्थी विमर्शक किंवा अशाच प्रकारच्या शब्दांची अन्वर्थकता पटत नाही.

श्री. सरदेशमुखांनी एका वेगळ्या दृष्टीने गडकऱ्यांच्या संसार-नाटकांचा अभ्यास केला आहे. त्यांना त्या संदर्भात निश्चितपणे बरेच काही सांगावयाचे आहे. पण मूळ निष्कर्षातील विसंगती आणि त्यांच्या विवेचनात दिसून येणारे विशिष्ट 'भाषास्वरूप' यामुळे या समीक्षाग्रंथाचे मोल कितीतरी कमी झालेले दिसते.

– सुभाष पांडुरंग सोमण





अनुक्रमणिका

